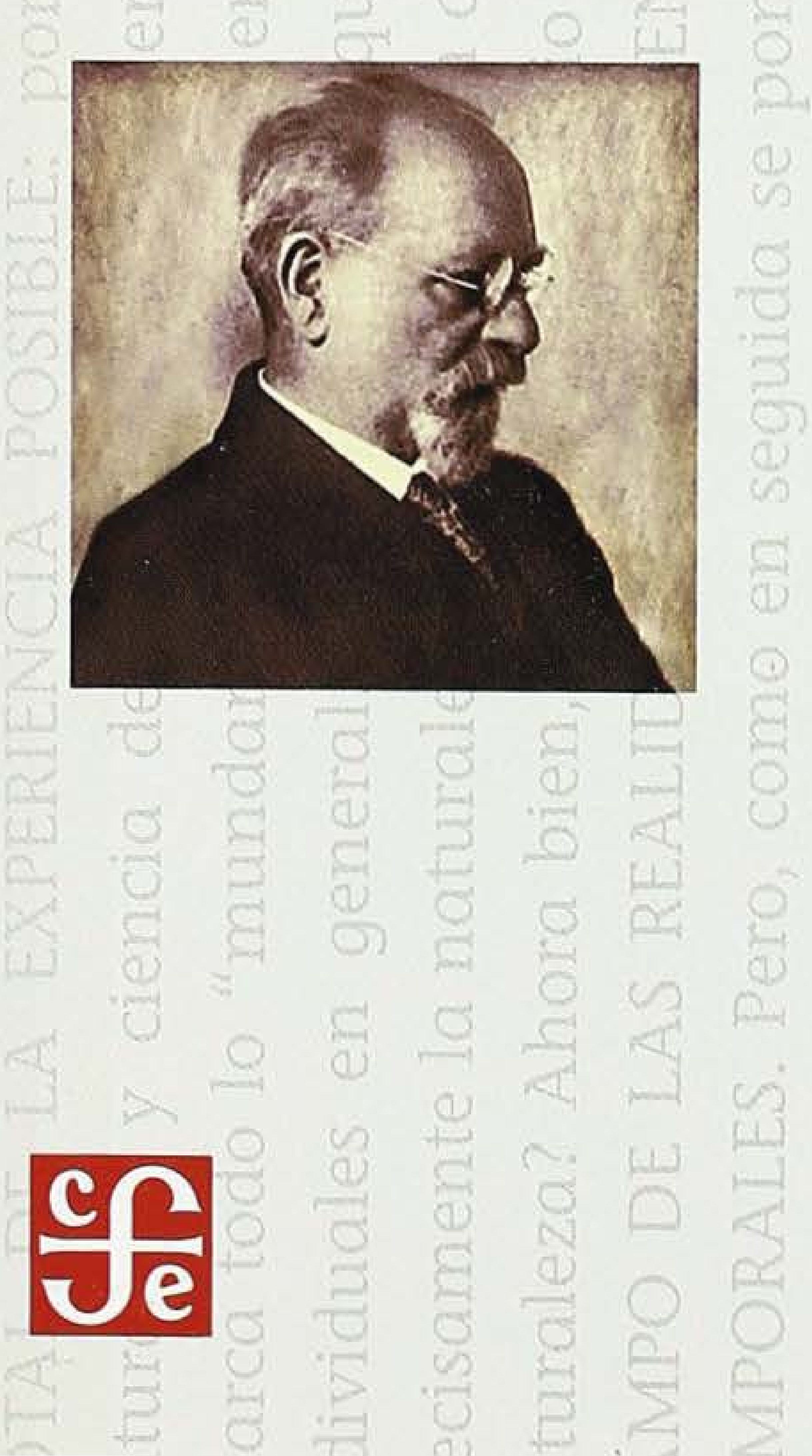
Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica

Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución

Edmund Husserl







FILOSOFÍA

IDEAS RELATIVAS A UNA FENOMENOLOGÍA PURA Y UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

LIBRO SEGUNDO: INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE LA CONSTITUCIÓN

Colección: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

EDMUND HUSSERL

IDEAS RELATIVAS A UNA FENOMENOLOGÍA PURA Y UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

LIBRO SEGUNDO

INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE LA CONSTITUCIÓN

TRADUCCIÓN:
ANTONIO ZIRIÓN Q.





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO 2005

B8295 M6
H818
2005
Husserl, Edmund, 1859-1938
Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica : libro segundo investigaciones fenomenológicas sobre la constitución / Edmund Husserl ; traducción de Antonio Zirión Q.– 2a ed.– México : UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.
520 p.
Traducción de: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zweites buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution
ISBN 970-32-2666-3
1. Fenomenología. 2. Materialismo dialéctico. 3. Zirión Q., Antonio, tr. II. t.

Cuidado de la edición, composición y formación tipográfica:
Laura E. Manríquez

Título original:
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.
Publicado dentro de la colección
Husserliana (Edmund Husserl Gesammelte Werke), Band IV,
herausgegeben von Marly Biemel; Martinus Nijhoff, Haag, 1952.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tels.: 5622 7437 y 5622 7504; fax: 5665 4991
Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx
Página web: http://www.filosoficas.unam.mx

Carretera Picacho-Ajusco 227, 14200, México, D.F.
www.fondodeculturaeconomica.com

Impreso y hecho en México
ISBN 970-32-2666-3

PRESENTACIÓN

Con esta primera versión en español del Libro Segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, el Instituto de Investigaciones Filosóficas inicia la publicación de los dos libros de esta obra que a la muerte de Husserl quedaron inéditos. La traducción del Libro Tercero será publicada próximamente.

Esta versión del Libro Segundo aparece cuarenta y cuatro años después de la primera edición alemana, póstuma, de 1952,[1] pero ochenta y cuatro años después de la fecha de su primer manuscrito, terminado en 1912 y estrictamente contemporáneo, por tanto, del Libro Primero de la obra, publicado en 1913 (y, en la traducción al español de José Gaos, treinta y seis años después).[2] Husserl abandonó la redacción del Libro Segundo alrededor de 1928, después de trabajar sobre ella en forma intensa aunque discontinua durante un periodo de dieciséis años.

Pero a pesar de lo que pudiera hacer pensar esta serie de destiempos y contratiempos, *Ideas II* es sin duda una de las

[1] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, herausgegeben von Marly Biemel, *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Band IV, Martinus Nijhoff, La Haya, 1952.

[2] El Libro Primero fue publicado en el primer tomo del *Jahrbuch für phänomenologische Philosophie*, con el título de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* (Halle, Max Niemeyer, 1913). La traducción de José Gaos (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*) fue publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, 1949 (2a. ed., 1962; 3a. ed., 1986).

obras más atractivas, singulares y densas del fundador de la fenomenología trascendental, y la riqueza de ideas filosóficas que contiene no se desvirtúa en modo alguno por el hecho de que Husserl la haya considerado, en última instancia, impublicable. Aunque en todo momento hay que tener en cuenta esta circunstancia, y en particular cuando se intente una interpretación y evaluación definitivas, si esto cabe, de la obra y de su significación filosófica, tampoco es posible dejar de apreciar por ello su gran valor y, tal vez, de aprender la lección de responsabilidad filosófica y editorial que entraña aquella decisión de Husserl.[3]

En su ensayo de 1959 acerca de *Ideas II*, Luis Villoro afirma: "Aún sin publicar, el segundo tomo de *Ideas* irradió sus influencias. Filósofos de nuevas generaciones conocieron sus hallazgos, o por haber escuchado las lecciones del maestro o por haber tenido acceso a los manuscritos. Su impresión ha venido a desvelar una de las raíces de muchos motivos centrales del posterior existencialismo fenomenológico, tanto alemán como francés. No es poca la sorpresa del lector cuando, ojeando sus páginas, escucha la primera palabra de un lenguaje que creyó de últimas fechas."[4] ¿Qué diremos ahora?

No parecerá inoportuno traer a colación, en abono de lo dicho por Villoro, algunas referencias. El texto de *Ideas II* fue conocido por Martin Heidegger antes de la publicación de *El ser y el tiempo* (1926), donde incluso aparece citado algún fragmen-

[3] En la Introducción de la editora alemana, que se publica en seguida, se alude a la situación que dio lugar a la insatisfacción de Husserl. En su reseña de la obra, Alfred Schütz informa que en 1934 Husserl le dijo "que dejó el segundo volumen de las *Ideas* inédito porque no había encontrado en aquel momento una solución satisfactoria para el problema de la intersubjetividad" ("Edmund Husserl's Ideas, Volume II", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XIII, no. 3, marzo de 1953 (pp. 394-413), p. 395. Dorion Cairns, en sus *Conversations with Husserl and Fink* (Martinus Nijhoff, La Haya, 1976), p. 39, relata que en una de las conversaciones que sostuvo con Husserl, éste mencionó un "sentimiento de incompetencia (*inadequacy*) para su tarea" que le "volvió imposible terminar el segundo volumen de *Ideas*".

[4] Luis Villoro, "La constitución de la realidad en la conciencia pura. (El segundo tomo de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, de Husserl)", *Diánoia. Anuario de Filosofía*, año V, no. 5, 1959, UNAM-FCE, México (pp. 195-212), p. 195. El ensayo fue reproducido en Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1975.

to del mismo;[5] años más tarde fue estudiado con entusiasmo por Maurice Merleau-Ponty en los Archivos Husserl de Lovaina;[6] fue luego aptamente reseñado por Paul Ricœur cuando la edición alemana estaba a punto de aparecer[7] y, ya aparecida ésta, por Alfred Schütz —quien, justamente en vista del carácter inacabado de la obra, pero también en vista de la magnitud del proyecto (la descripción fenomenológica de la constitución intencional de la realidad), la llama "una fase de transición en el desarrollo de la fenomenología, un campamento erigido para la conquista aún no lograda del Himalaya, en el aire delgado de una altitud impresionante".[8] El texto de *Ideas II* ha sido, en fin —antes y después de su aparición— conocido, utilizado y discutido por muchos otros que contribuyeron a la difusión y propagación más o menos soterradas de sus ideas y ayudaron así a conformar el clima intelectual desde el cual ahora, a la distancia, ya francamente no puede resultarnos asombroso.

Aunque aquí no nos corresponde hacer la exposición o el análisis detenidos de la obra, ni tampoco la historia de su origen y su estructuración actual,[9] queremos señalar algunos aspectos

[5] Véase la primera nota del § 10; p. 59 de la 4a. edición en español del Fondo de Cultura Económica (trad. de José Gaos), 1971. Véase también la nota 9 de la reseña de Fred Kersten a la traducción inglesa del Libro Segundo: "Ideas II", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 22, no. 2, mayo de 1991 (pp. 91-92).

[6] De acuerdo con los traductores de la versión inglesa, en una ocasión Merleau-Ponty describió su estudio del mismo como *"une expérience presque voluptueuse"*. Véase su "Translators' Introduction" en *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, trad. Richard Rojcewicz y André Schuwer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, p. xvi.

[7] *Cfr. Revue de Métaphysique et de Morale*, 56/4, octubre-diciembre de 1951, y 57/1 enero-marzo de 1952. La reseña de Ricœur se publicó en traducción como "Husserl's *Ideas II*: Analyses and Problems", en *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, trad. Edward G. Ballard y Lester Embree, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Northwestern University Press, Evanston, Ill., 1967, pp. 35-81.

[8] A. Schütz, *op. cit.*, p. 396.

[9] Esta historia se consigna, por cierto, en la Introducción de la editora alemana que se incluye en seguida. Acerca de la significación filosófica de la obra, véase, por ejemplo, el ensayo de Ludwig Landgrebe titulado "Regiones del ser y ontología regionales en la fenomenología de Husserl", incluido en *El*

muy generales en relación con su significación e importancia filosóficas, por los cuales puede conservar, aún hoy, muy vivo su interés.

En primer lugar, desde un punto de vista didáctico, *Ideas II* es peculiar porque Husserl no se dedica aquí a la fatigosa exposición del programa de la fenomenología, sino que penetra de lleno en los análisis fenomenológicos constitutivos. En este sentido, representa una faceta distinta de la obra de Husserl respecto de sus obras hasta ahora más estudiadas y conocidas, al menos en español, principalmente el Libro Primero de *Ideas* y las *Meditaciones cartesianas*. Pero precisamente por ello, permite tener una imagen más cabal y más justa de la empresa fenomenológica en su conjunto.

En segundo lugar, Ideas II representa prácticamente el único lugar (al menos entre los textos traducidos al español)[10] en que Husserl expone su posición en relación con temas y problemas muy discutidos posteriormente: la cuestión de la distinción entre las esferas de la realidad –natural o material, anímica o biológica (animal), espiritual–; en conexión con ella, la cuestión de la condición o situación del hombre en cuanto organismo natural y en cuanto persona, y la cuestión subsiguiente relativa a la condición o situación de las formaciones u objetividades personales, espirituales, culturales; y finalmente, y a partir de todas las anteriores, la gran cuestión de la fundamentación y metodología de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu (o humanas), y la relación entre ellas. En particular, como

camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria, trad. Mario A. Presas, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

10 No conozco más traducción de textos husserlianos con una temática cercana a la de *Ideas II* que la de César Moreno Márquez de los textos sobre "El espíritu común" (*Gemeingeist* I y II) que aparecen en el tomo XIV de *Husserliana*, traducción publicada en *Thémata*, 4, Universidad de Sevilla, 1987 (pp. 131-158). Moreno dice en su introducción (p. 133): "El Husserl que nos habla en ellos [los textos que traduce] no se asemeja demasiado, por decirlo así, al modelo de su figura intelectual que se ha gestado a partir de la lectura de sus obras más teoréticas y, valga este término, siempre ambiguo, 'abstractas'. Este modelo no sería tan firme si fuera conocida la obra póstuma o si al menos se conociera –en nuestro país– el segundo volumen de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*."

el mismo Schütz señala, "los temas tratados [en *Ideas II*] son de importancia decisiva para la fundación de las ciencias sociales".[11]

En tercer lugar, de *Ideas* en su conjunto, pero en particular del Libro Segundo, se desprenden, y en algunos casos precisamente debido a la insatisfacción ante la formulación inicial de los problemas y las tentativas de solución, líneas de investigación que ocuparán a Husserl largo tiempo, aun después de abandonado el proyecto de publicarlo. Tal vez no sea exagerado afirmar incluso que toda la obra posterior, inédita o publicada, guarda alguna relación con la temática que se toca en este libro y en el Libro Tercero.

En cuarto y último lugar, y como se insinuó arriba, *Ideas II* (y aquí también hay que contar a *Ideas III*) viene a resultar, por razones diversas y complejas que sería imposible resumir aquí, un punto de partida privilegiado para el estudio de las relaciones del pensamiento de Husserl (de la fenomenología realmente ejercida por Husserl, podríamos decir) con el de otros filósofos y corrientes anteriores y posteriores. Aquí hay que volver a mencionar, desde luego, y muy especialmente, a Merleau-Ponty y a Heidegger, no menos que a Ricœur mismo, y no menos tampoco que a Emmanuel Levinas, recientemente fallecido; pero antes que ellos, y acaso sobre todos, hay que recordar aquí a Dilthey, y sólo en segundo lugar al neokantismo en general —para ya no referirnos a otros contemporáneos de Husserl como Max Scheler y Nicolai Hartmann, o a los desarrollos y elaboraciones más directamente influidos por Husserl, como por ejemplo los de Alfred Schütz y sus seguidores.

Acerca de la edición

La presente edición reproduce casi íntegramente el tomo IV de *Husserliana* sobre el cual fue hecha la traducción.[12] En ella se conservan no solamente los Anexos, sino también el Apéndice crítico prácticamente completo, con sus dos secciones: I. Sobre la conformación del texto, y II. Notas críticas, así como la

[11] *Cfr.* su reseña ya citada, *op. cit.*, p. 396.

[12] Véase la nota 1 de esta Presentación. Como texto básico nos sirvió la reimpresión "fotomecánica" de 1984.

ya mencionada Introducción de la editora alemana, Marly Biemel. Sólo se ha dejado fuera aquí el cuadro sinóptico que en la edición alemana da cuenta de los manuscritos que sirvieron de base documental a cada parte del texto publicado.

La paginación del original de *Husserliana* se incluye en esta edición al margen, entre diagonales; por esta razón no hemos alterado las referencias que se hacen a ella en varias partes de la obra (sobre todo en el Apéndice crítico y en las notas al pie), normalmente con números en negritas (seguidos del número de línea en tipo normal).

Por otro lado, como en mis anteriores traducciones de obras de Husserl,[13] se imprime aquí en VERSALITAS todo lo que en la edición de *Husserliana* aparece en c o m p o s i c i ó n e s p a c i a d a . Esta última es la manera de verter lo que en los manuscritos de Husserl está subrayado. El uso de las versalitas para este fin nos permite utilizar las *cursivas* para ciertas distinciones de términos a las que me refiero más adelante. Fuera de estos casos de términos especiales, las *cursivas* se usan en esta edición solamente para los términos extranjeros (latinos). Creo importante hacer hincapié, pues, en el hecho de que en esta traducción las *cursivas* no tienen *en ningún caso* su normal función resaltadora o enfatizadora.

Las notas al pie que pertenecen al original están señaladas con letras voladitas. El resto de las notas al pie, señaladas con asteriscos, son del traductor. Los números voladitos remiten a las notas del Apéndice crítico (véanse pp. 461-493). Salvo indicación en contrario, en adelante todo lo que se encuentra entre corchetes ha sido agregado por el traductor.

Advertencia sobre la traducción

He intentado hacer una traducción técnicamente correcta, como creo que corresponde a una obra de carácter científico. Desgraciadamente, la consecuencia de esto fue que cuando se hizo necesario romper el equilibrio entre la corrección técnica

[13] *Las conferencias de París* y *El artículo de la* Encyclopædia Britannica, publicados ambos por el Instituto de Investigaciones Filosóficas dentro su colección Cuadernos (nos. 48 y 52, respectivamente).

y la calidad literaria, lo hice siempre en favor de la primera. Sólo espero que la obra no haya perdido por ello claridad.

La versión de José Gaos del Libro Primero de *Ideas* significa, obviamente, una referencia inexcusable para esta traducción. Nunca dejé de tomarla en cuenta, por lo menos respecto de los términos y expresiones más típicos del lenguaje de Husserl; busqué coincidir con ella, aun en contra de mis preferencias personales —empezando, dicho sea de paso, por el título mismo de la obra—, siempre que no me lo impidieron otras consideraciones objetivas. Habría sido preferible, sin duda, que la coincidencia con ella hubiera sido mayor de lo que de hecho pudo ser, pues ello habría significado, en mi opinión, un gran impulso hacia la uniformidad de la terminología husserliana en español. Sin embargo, y como una manera de ayudar a subsanar las dificultades que provocará de todos modos la falta de uniformidad total entre ambas traducciones, en el Glosario que aparece al final del volumen se listan también los vocablos elegidos por Gaos en *Ideas I*. En este Glosario podrán apreciarse, pues, las principales coincidencias y discrepancias.[14]

Tomé en cuenta también, aunque desde luego no en forma de un cotejo exhaustivo, las traducciones de *Ideas II* ya existentes al italiano, al francés y al inglés.[15]

Por otro lado, debo llamar la atención expresamente sobre algunas peculiaridades terminológicas (y tipográficas) de la traducción, pues de ellas puede depender una comprensión precisa del texto.

[14] Espero publicar en no muy largo plazo un estudio sobre la traducción de Gaos, en particular sobre su terminología, en el cual expondré las razones por las cuales consideré más conveniente esperar que una futura traducción nueva de *Ideas I* se ciña en lo posible a mi traducción de *Ideas II*, que ceñir ésta a la actual de Gaos, y por las cuales, en definitiva, me parece deseable que se haga esa nueva traducción, a pesar de la innegable calidad de la de Gaos.

[15] Las cito en orden de aparición: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. A cura di Enrico Filippini, Giulio Einaudi editore, Turín, 1965 (Reprints Einaudi, 73: 1976). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre Second: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traducido del alemán por Éliane Escoubas, Presses Universitaires de France, París, 1982. Véase la referencia a la traducción al inglés en la nota 6.

En varios casos de parejas de términos alemanes que he considerado indispensable traducir por un sólo término castellano, la diferencia se manifiesta solamente en el uso de *cursivas* para uno de los términos de la pareja. Naturalmente, todos estos casos aparecen en el Glosario, pero los cito expresamente aquí para poder dar una explicación muy somera acerca de la diferencia de sentido entre los dos términos alemanes de cada par:

Leib	cuerpo
leiblich	corporal
Körper	*cuerpo*
körperlich	corpóreo

"Cuerpo" [*Leib*] se entiende en el sentido del cuerpo (real o posible, vivo o muerto) que forma parte de un ser vivo o de un ser animado o lo integra o constituye. "*Cuerpo*" [*Körper*] tiene en cambio el sentido de *cuerpo* físico, de sólido geométrico, de cosa con volumen, masa, extensión. Para "*Leibkörper*", que reúne ambos sentidos (un *cuerpo* que es cuerpo), he elegido, entre otras posibles, la expresión "*cuerpo* corporal".

natürlich	natural
naturhaft	*natural*
natural	*natural*

Traduzco igual los términos "*natural*" y "*naturhaft*", pues no hallo mayor diferencia de sentido entre ellos: ambos se refieren a lo que estrictamente forma parte de la naturaleza. "*Natürlich*", en cambio, designa lo natural en el sentido más amplio, que no necesariamente indica alguna relación con la naturaleza.

Gegenstand	objeto
Gegenständlichkeit	objetividad
gegenständlich	objetivo
Objekt	*objeto*
Objektität	*objetidad*
objektiv	*objetivo*
Objektivität	*objetividad*

No es unánime reconocer una diferencia de sentido entre (las familias de) "*Gegenstand*" y "*Objekt*", y entre quienes creemos reconocerla tampoco hay acuerdo acerca de su sentido. Lo

común es que las traducciones traten ambos términos (y a sus familias) como sinónimos. Aquí los mantengo distinguidos debido a que hay pasajes en ésta y otras obras que parecen indicar alguna diferencia, así sea sólo de una manera localizada y precisamente "pasajera". La cuestión merecería un estudio propio.

Sache	cosa
sachlich	cósico
Sachlichkeit	cosidad
Ding	*cosa*
dinglich	*cósico*
Dinglichkeit	*cosidad*

En este caso, en cambio, la diferencia de sentido entre ambos términos es más clara. En general, "*Ding*" mienta la *cosa* física, extensa, espacio-temporal, mientras que "*Sache*" tiene el sentido más amplio, y también vago, de "cualquier cosa", de cosa en cualquier sentido (incluso, a veces, el sentido de *cosa*). Pero más específicamente, hay que tomar en cuenta que (para citar el acertado señalamiento de Ricœur) "en la terminología de Husserl, *Ding* nombra la cosa en oposición al ser animado, mientras que *Sache* nombra la cosa en oposición al estrato de valores".[16]

wirklich	real
Wirklichkeit	realidad
unwirklich	irreal
Unwirklichkeit	irrealidad
real	*real*
Realität	*realidad*
irreal	*irreal*
Irrealität	*irrealidad*

Esta distinción es crucial: real [*wirklich*] es lo real en el sentido de lo que en verdad existe, lo existente "actual" en oposición a lo posible (o a lo irreal, lo inexistente); por su lado, *real* [*real*] no se refiere a lo "actual" o efectivamente existente, sino a lo que posee el "modo de ser" de lo sujeto a causalidad dentro

[16] Paul Ricœur, "Husserl's *Ideas II*: Analyses and Problems", en *op. cit.*, p. 41, n. 9.

de la naturaleza espacio-temporal (en oposición a lo *irreal*, que carece de ese modo de ser pero no por ello es irreal). Por lo demás, la delimitación de este concepto de *realidad* es asunto central en esta obra.

En *Las conferencias de París* y en *El artículo de la* Encyclopædia Britannica traduje como "real" también el término "*reell*" –sólo poniendo el término alemán entre corchetes para distinguirlo tanto de "*wirklich*" como de "*real*". Husserl utiliza preferentemente este adjetivo para referirse a los elementos o momentos que real y efectivamente forman parte de la conciencia, que la integran o son ingredientes de ella (lo que explica la traducción de Gaos en *Ideas I*), en oposición a los elementos o contenidos intencionales de la conciencia. Sin embargo, en *Ideas II* pueden encontrarse, al lado de ésta, otras aplicaciones del término. Pero éste conserva en todas ellas, según parece, su sentido básico de lo que está efectivamente presente, de lo que forma efectivamente *parte* de una realidad más amplia. Lo traduzco por ello como "efectivo", término que le dedico exclusivamente.

ideal	ideal
Idealität	idealidad
ideell	*ideal*

Así como a lo *real* [*real*] se opone lo ideal [*ideal*] (lo que posee ese otro "modo de ser" de la idealidad [*Idealität*]), a lo efectivo [*reell*] se opone lo *ideal* [*ideell*]: si "efectivo" designa lo que forma parte integrante de la conciencia, "*ideal*" toma entonces un sentido muy cercano al de "intencional".

physisch	físico
physikalisch	*físico*

Esta distinción, muy importante en la obra, es paralela a la muy común entre "psíquico" (lo que pertenece a la psique o la mente, lo que tiene índole psíquica) y "psicológico" (lo que pertenece a la psicología, y en especial lo psíquico considerado desde la psicología). Lo físico es lo que pertenece a la naturaleza física, lo que tiene índole física; en cambio lo *físico* es lo que pertenece a la ciencia de la *física* [*Physik*] (término que también doy siempre en cursivas con el fin de resaltar el parentesco entre ambos), y en especial lo físico visto o considerado *físicamente*,

desde o por la *física*. No hay, por desgracia, un término en castellano paralelo a "psicológico", pues el que correspondería está ya dedicado a otra disciplina.

vernünftig	racional
Vernünftigkeit	racionalidad
rational	*racional*
Rationalität	*racionalidad*

Razón, en el sentido de *Vernunft* (de donde se derivan *vernünftig* y *Vernünftigkeit*), es, como lo digo en la Presentación de *El artículo de la* Encyclopædia Britannica (*cfr.* p. 12), "la facultad o cualidad del conocimiento evidente (intuitivo, justificado, fundamentado...) o del que tiende a serlo", mientras que, en el sentido de *Ratio* (de donde derivan *rational* y *Rationalität*), "razón es la facultad o la cualidad de los conocimientos o verdades 'intelectuales', en oposición a los empíricos o de hecho".

Tier	animal (sust.)
tierisch	animal (adj.)
Animal	*animal* (sust.)
animal	*animal* (adj.)

Baste decir que, según el modo como Husserl usa estos términos, lo animal [*tierisch*] comprende sólo a los brutos (los animales [*Tiere*]), no al hombre; pero el hombre es, sin embargo, junto con todos los animales, un *animal* [*Animal*], un "ser animado", como traduce Gaos.

personal	personal
Personalität	personalidad
personalistisch	personalista
persönlich	*personal*
Persönlichkeit	*personalidad*

La diferencia de sentido es sutil, pero en algunos casos decisiva. "Personal" [*personal*] se refiere a los rasgos de la persona en general o en esencia, es decir, a los rasgos que pertenecen a toda persona; por su lado, "*personal*" [*persönlich*] se refiere a lo que pertenece a la persona en cuanto persona, pero en tanto que es una persona individual, concreta.

Materie	materia
materiell	material
Stoff	*materia*
stofflich	*material*

"*Materie*" y "*materiell*" tienen en alemán, e igualmente en el uso de Husserl, todos los sentidos que en español tienen "materia" y "material". Pero "*Stoff*" y "*stofflich*" tienen en Husserl el sentido peculiar de la *materia* (y lo *material*) que, como las vivencias de sensación, tiene en la conciencia el papel de "soporte" de la forma dada por la aprehensión (o un papel análogo).

Sinnlichkeit	sensibilidad
Empfindlichkeit	*sensibilidad*

"Sensibilidad" [*Sinnlichkeit*] es el término más general y con mayor tradición filosófica. Designa, o puede designar, cualquier tipo de sensibilidad, o sea, no sólo la capacidad de tener o vivir sensaciones, sino también la de tener sentimientos y emociones, por ejemplo. "*Sensibilidad*" [*Empfindlichkeit*], en cambio, solamente designa la nombrada en primer lugar.

Por último, en notas al pie introducidas en los lugares correspondientes, me refiero al par de neologismos que creí conveniente introducir: "valicepción" para "*Wertnehmung*" y "*Wertnehmen*", y "ubiestesia" para "*Empfindniss*". No encontré en estos casos un término español existente que tuviera, ni forzadamente, el sentido que Husserl le da a las palabras.

Hay otro neologismo que requiere una explicación especial: el de "intracomprensión" (e "intracomprender") para traducir "*Einverständnis*" (y "*einverstehen*"). La elección estuvo aquí determinada por la conveniencia de conservar el parentesco con la traducción de los demás términos de la familia de "*verstehen*" ["comprender", "entender"], como "*Verständnis*", "*Verständlichkeit*" y "*nachverstehen*". Pero además, en el sentido que importa en el contexto en que Husserl utiliza estos términos en esta obra, "*Einverständnis*" no es precisamente un "acuerdo" o "consenso", como suele traducirse la palabra, ni es siempre una "inteligencia mutua", como la traduce Gaos, ya que la "inteligencia" puede ser unilateral; la "intracomprensión" es justamente una especie de comprensión de o hacia el interior del otro o del cuerpo del otro.

Algunas otras peculiaridades terminológicas de la traducción se explican por sí solas en el Glosario.

Debo decir, para terminar, que la traducción se benefició incalculablemente del trabajo que he venido desarrollando desde hace más de tres años para elaborar un glosario que sirva de guía para traducir las obras de Husserl al español. En este trabajo han colaborado conmigo varios especialistas en el pensamiento y el lenguaje de Husserl, y quiero hacer público mi agradecimiento a Julia V. Iribarne y Mario A. Presas, de Argentina, y a Agustín Serrano de Haro y Miguel García-Baró, de España, por las aportaciones que ya han hecho a ese trabajo y por las que estoy seguro que aún tendrán oportunidad de hacer. Naturalmente, por ahora (y acaso por desgracia) sigue siendo uno solo el único responsable de las elecciones terminológicas hechas aquí.

Con Hans Rainer Sepp, de Friburgo, he contraído una deuda de gratitud por la generosa e inteligente respuesta que dio a mis varias consultas y por el modo como resolvió mis turbaciones ante el alemán de Husserl. También debo dar las gracias a Marlene Rall por sus valiosos comentarios sobre ciertas cuestiones terminológicas clave.

Agradezco como siempre a mis colegas del Departamento de Publicaciones del Instituto su siempre dedicado y siempre confiable trabajo en todos los aspectos relativos a la publicación del libro.

Antonio Zirión Q.

NOTA SOBRE LA SEGUNDA EDICIÓN

En esta segunda edición se han corregido todas las erratas y errores de traducción que han sido advertidos por mí o que se me han hecho notar, y que he ido consignando poco a poco en la página de Internet dedicada a ello: http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/Err-I2.html. Desde ahora quedarán también incluidos en esa página otros dos cambios hechos con vistas a esta segunda edición y que toman en cuenta los comentarios críticos que formuló Agustín Serrano de Haro en su reseña de la obra, publicada en la revista madrileña *Diálogo filosófico* (no. 43,

enero-abril 1999, pp. 122-128). Estos cambios consisten en la sustitución de "región" por "dominio", "ámbito" o "sector" como traducción de "*Gebiet*", y en la sustitución de "estésico" por "estético" como traducción de "*aisthetisch*" en el título del Tercer capítulo de la Primera sección (y en todas las cornisas del capítulo que llevaban el mismo título). El primero se hace para evitar la confusión entre los diversos dominios o ámbitos de que se habla en la obra y las regiones ontológicas propiamente dichas, para las que Husserl utiliza el término de *Region*; el segundo, para que no se pierda la distinción entre dos términos prácticamente correlativos: "*aesthetisch*" ("estético", en el sentido más usual y también como lo sentido en cuanto sentido, a lo que Husserl llama también "*sinnlich*", esto es, "sensible") y "*aisthetisch*" (que significa más bien lo "sentiente", aplicado en este caso al cuerpo que siente). Ahora bien, no son éstos los únicos casos en que los señalamientos de Serrano de Haro me han parecido pertinentes y atendibles; pero sí los únicos en que, en mi opinión, el cambio era inevitable. Se conservan, entonces, otras traducciones que cuestiona en su reseña, entre las cuales las de mayor trascendencia son tal vez la de "*Wertnehmung*" como "valicepción", la de "*Umbestimmung*" como "redeterminación", y la de "*Personenverband*" como "conglomerado de personas" (donde la discusión versa realmente sobre la traducción de "*Verband*" como "conglomerado"). En estos casos, y en los demás a los que no me he referido aquí, creo que mis traducciones, si no perfectas, no comprometen tampoco la comprensión de la obra.[17] Aprovecho la ocasión para agradecerle una vez más a Agustín Serrano de Haro su reseña, que tan ejemplarmente responde al ideal, que compartimos, de propiciar una filosofía en español vital y rigurosa.

A.Z.Q.

[17] El lector interesado en las razones que creo tener para sostenerlo puede acudir a la sección de Discusión en la entrada relativa a cada uno de esos términos en el *GTH: Glosario-guía para traducir a Husserl*: http://www.filosoficas.unam.mx/~gth/gthi.htm.

INTRODUCCIÓN DEL EDITOR[a]

A la aparición de las *Investigaciones lógicas* (1901) siguió para E. Husserl un periodo de duda, de trabajo y de escasa actividad de publicación. En esta época se efectuó una de las grandes transmutaciones de su pensamiento, la cual se caracteriza por el descubrimiento de la "reducción fenomenológica". En 1907 dio su primera lección sobre este nuevo método: *La idea de la fenomenología.*[b] Por vez primera en 1913, apremiado por sus colegas y estudiantes, Husserl se decidió a publicar el resultado de este desarrollo en una obra sistemática, que habría de ser a la vez el verdadero programa de la fenomenología: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.*

Plan del primer proyecto

La obra debía comprender tres libros, cuyo contenido fue delineado en la introducción del primero de la siguiente manera:

El primer libro, la *Introducción general a la fenomenología,*[c] está

[a] Esta Introducción vale tanto para el libro II como para el III de las *Ideas,* o sea, también para el siguiente tomo.

[b] *Die Idee der Phänomenologie,* cinco lecciones dictadas como introducción a *"Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft"* [*"Fragmentos principales de la fenomenología y la crítica de la razón"*], Gotinga, Semestre de Verano, 1907; editadas por Walter Biemel, *Husserliana,* t. II, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950. [Versión española: *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones,* trad. Miguel García-Baró, FCE, Madrid, 1982.]

[c] Apareció primero en Max Niemeyer, Halle a.d.S. 1913, 2a. y 3a. ediciones inalteradas, 1922 y 1928; nueva edición que toma en cuenta las anotaciones de Husserl en sus ejemplares propios, de Walter Biemel, *Husserliana,* t. III, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950. [Versión española: *Ideas relativas a una feno-*

dedicado a las consideraciones metodológicas fundamentales
/XIV/ y al análisis de la conciencia pura (posibilitado por la / reducción fenomenológica, la cual también se expone en detalle). Apareció publicado en 1913.

En la introducción al primero, Husserl anuncia el *segundo libro* como sigue: "En el segundo libro tratamos a fondo algunos grupos de problemas particularmente importantes, cuya formulación sistemática y solución típica es la condición previa para poder aclarar real y verdaderamente las difíciles relaciones de la fenomenología con las ciencias físicas de la naturaleza, con la psicología y las ciencias del espíritu, pero, por otra parte, también con todas las ciencias aprióricas."[d] Este libro debía contener por tanto dos partes: A) *análisis*, y B) *consideraciones de teoría de la ciencia*, para así, como prosigue Husserl en la citada introducción, "ahondar considerablemente en la comprensión de la fenomenología lograda en el primer libro y adquirir una noción incomparablemente más rica de su amplio círculo de problemas".

Del *tercer libro* se dice en dicho anuncio: "Un tercero y último libro está dedicado a la idea de la filosofía. En él se suscitará la intelección de que la genuina filosofía, cuya idea es realizar la idea del conocimiento absoluto, radica en la fenomenología pura, y esto en un sentido tan serio que la fundamentación y el desarrollo sistemáticamente riguroso de esta primera de todas las filosofías es la indeclinable condición previa para toda metafísica y restante filosofía –'que pueda presentarse como *ciencia*'."[e]

Posteriores alteraciones de este plan

El texto de la presente edición comprende:

Libro II: "Análisis fenomenológicos sobre la constitución", en tres secciones;

menología pura y una filosofía fenomenológica, trad. José Gaos, FCE, México, 1949 (3a. ed., 1986). Del original alemán hay una nueva edición en *Husserliana*, t. III/1 y III/2, de Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.]

[d] *Ideen I*, p. 5. [En la versión española citada, p. 11. En ésta y las restantes citas hemos modificado la traducción.]

[e] *Loc. cit.* [Versión española: pp. 11-12.]

Libro III: "La fenomenología y los fundamentos de las ciencias". Por tanto, éste corresponde, de acuerdo con el proyecto original, a la segunda parte del segundo libro. Falta en cambio el tomo que debía estar dedicado a la "idea de la filosofía". ¿Cómo ocurrió este desplazamiento?

En el Archivo Husserl se encuentra un manuscrito del se- /xv/ gundo libro, que fue escrito en 1912, o sea, inmediatamente después del primer libro. Corresponde enteramente al anuncio citado. Para el tercer libro, sin embargo, no hay ningún manuscrito de esta época —y ciertamente, todavía en 1922 Husserl se atenía al plan original, como se desprende de sus anotaciones en su propio ejemplar de la segunda edición de *Ideas I*.

¿Por qué no publicó Husserl el segundo libro al lado del primero, si de hecho contenía los anunciados análisis fenomenológicos —efectuados sobre la base del método expuesto en el primer libro— y la delimitación de la fenomenología frente a las otras ciencias, empíricas y apriórica?

Mientras que la parte del segundo libro llamada temporalmente "de teoría de la ciencia" se mantuvo intacta en las posteriores reelaboraciones y fue conservada en la versión de 1912, Husserl retocó los análisis repetidamente desde 1912 hasta casi 1928: la cuestión de la constitución[f] de las objetividades en la conciencia se convierte durante esos quince años en un problema principal de la filosofía husserliana y adquiere, para la fenomenología, un singular significado. No se trata ya del esbozo de "bosquejos fenomenológicos", sino de que la verdadera tarea de la fenomenología consiste ahora en esclarecer la constitución de toda realidad. Ya en 1913, Husserl redacta primero, bajo el título de "Naturaleza y espíritu", un gran manuscrito sobre el problema de la constitución; y los ejercicios de seminario de los años siguientes están dedicados ante todo a este tema. Lo que al comienzo solamente debía ser indicación y transición, fue creciendo hasta convertirse en una tarea independiente. Este desplazamiento es atribuible no solamente al hecho de que

[f] Sobre el concepto de constitución de Husserl, *cfr.* el artículo de E. FINK, "Das Problem der Phänomenologie E. Husserls", *Rev. Intern. de Philosophie*, 1939, no. 2, pp. 237-238.

Husserl no estuviera conforme con el primer esbozo del segundo libro, sino a que amplió tanto los análisis de la constitución, que el tratamiento de las relaciones de la fenomenología con las ciencias ya no hallaba sitio en el segundo libro y por ello tuvo que ser considerado como libro tercero. La llamada "parte de /XVI/ teoría de la ciencia" / tomó así el lugar de aquella "filosofía primera" anunciada en 1912 pero que no fue escrita en el marco de las "Ideas". Cuando se habla de esa parte, Husserl remite, dentro de las redacciones posteriores, al "tercer libro" y ya no, como antes, a la "segunda parte del segundo libro". El vasto manuscrito de un curso de 1922-1923 con el título "Filosofía primera" será publicado como un volumen independiente, ya que Husserl mismo dejó de considerarlo como perteneciente a las "Ideas".

El libro III, la "parte de teoría de la ciencia", fue acogido sin cambios en todas las redacciones posteriores, y se basa por tanto enteramente en el primer esbozo de 1912. En lo que sigue se dará un breve panorama de las diferentes reelaboraciones del segundo libro.

En la muy apretada exposición del *manuscrito de 1912* se trata la constitución de la naturaleza intuitiva-sensorial y en conexión inmediata con ella la de cuerpo y alma. Con una repetición de los resultados principales de estos análisis, Husserl pasa luego a las ciencias correspondientes a estas objetividades, ciencias que por su lado son fundadas por las ciencias aprióricas. Estas últimas reciben a su vez, de la fenomenología, la dilucidación efectiva.

En 1915, Husserl hizo una nueva *redacción* del segundo libro, en la cual recogió mucho del manuscrito de 1912, así como de sus manuscritos para los cursos de 1913 y 1915. Edith Stein, que desde 1913 se contaba entre las discípulas de Husserl, hizo (tal vez alrededor de 1916) una *transcripción en escritura normal* de este manuscrito estenografiado, para lo cual también recurrió al primer borrador de 1912 (para el tercer libro, exclusivamente a este último). Esa primera transcripción de Stein comprendía 294 páginas tamaño folio para el segundo libro, y 238 páginas para la "parte de teoría de la ciencia". La primera transcripción que hizo Stein del segundo libro no se conserva completa: incluía los §§ 1-17 del texto que aquí se presenta, del

§ 18 solamente la introducción, la primera mitad del punto a) y el punto f) entero, volvía luego a corresponder en los §§ 19-33, sólo que el 25 y el 33 eran menos extensos. En el § 33 se corta el texto de la redacción de 1915;* / la primera redacción de /XVII/ Stein prosigue luego con el manuscrito de 1912, y corresponde justamente al Anexo I del Tercer Libro, cuyo primer parágrafo se tomó como § 34, etc., hasta el § 6 que quedó como § 39 de la primera redacción de Stein.

Probablemente en 1918, Edith Stein hizo una segunda redacción del segundo libro, igualmente en escritura normal en hojas tamaño folio, pero de más del doble en extensión que la primera (más de 700 páginas). Ésta correspondía ya, a grandes rasgos, al texto que se presenta aquí, prescindiendo de los anexos. Mediante la inclusión de numerosos manuscritos distintos, Stein amplió los §§ 18, 25 y 33, y agrupó el texto en forma totalmente nueva a partir de la página 143. De aquí en adelante no había ya para la segunda sección un manuscrito ininterrumpido. En los §§ 34 y 36-40 utilizó pasajes sueltos de su primera redacción. A partir del § 33, las últimas hojas del manuscrito de 1912 y 1915 se agruparon con numerosos manuscritos distintos, sobre todo de los años de la guerra, cuyas fechas llegan hasta enero de 1917. Es de suponer que Husserl le dio a Edith Stein una selección de manuscritos cuyo empleo dejó a su discreción. Ya en los primeros 33 parágrafos, todavía relativamente unitarios según el manuscrito, fueron acogidas partes del borrador de 1912 en un cruzamiento a primera vista asombroso; para la segunda mitad de la sección se alternan, unos con otros, los más diferentes manuscritos. Este proceder, que corresponde a la reanudación, el recomienzo y la anticipación de la marcha del pensamiento, recibe su justificación cuando uno reflexiona sobre lo dicho por Husserl: (es) "un resultado importante de nuestra consideración, que la '*naturaleza*' y el '*cuerpo*', en su entrelazamiento con éste también el *alma, se constituyen en correferencia unos a otros*, a la vez que unos con otros".[g] La unidad de

* En la edición alemana se hace referencia aquí a un cuadro sinóptico del manuscrito que aparece al final de la obra, y que no se incluye en la presente edición en español.

[g] Véase la conclusión del § 4 del Anexo I del tercer libro.

la constitución de cosa, cuerpo y alma, su 'simultaneidad', que hay que entender bien, excluye toda teoría de estratos psicologista; en el primer borrador ella está enfatizada con más fuerza que en las versiones posteriores.

/xviii/ Para la tercera sección ("La constitución del mundo espiritual") tenemos de nuevo un gran manuscrito principal de Husserl, aun cuando Edith Stein también incluyó aquí otros análisis para ampliarlo. Si bien este manuscrito ya está escrito en 1913 (casi exclusivamente en escritura normal, en pliegos tamaño folio), fue considerado por vez primera en la segunda redacción de Stein, y justo las hojas parcialmente no escritas han sido intercaladas en la versión de Stein.

En 1924 parece entonces haber descansado el trabajo en las "Ideas II". Solamente en la tercera sección de la segunda versión de Stein incorpora Husserl anotaciones, complementos, modificaciones.

En 1924-1925, el profesor Ludwig Landgrebe, que un año antes se había convertido en el asistente particular de Husserl, hizo una transcripción a máquina de las "Ideas II y III", tal como se hallaban en el manuscrito de Edith Stein. Como se dijo, Landgrebe tuvo que tomar en cuenta, ante todo, propuestas de cambios de Husserl en la tercera sección, así como un grupo de hojas suplementarias, y comparó también el texto con los originales para eliminar errores de escritura. Landgrebe no emprendió ampliaciones independientes del texto principal, pero sí incluyó como anexos numerosos manuscritos y partes de manuscritos: tanto textos paralelos como textos que están cerca de las "Ideas" en cuanto al contenido, pero que se salen de su planteamiento inmediato de los problemas y echan miradas sobre el círculo de cuestiones que las rodean. Además, incorporó en los anexos las partes de los manuscritos no acogidas en el texto; así, por ejemplo, teniendo a la mano el Anexo I del tercer libro, puede reproducirse el primer borrador en su frescura y originalidad peculiares.[h]

[h] En relación con el origen y colocación de los anexos, y en general en relación con la descripción más detallada del manuscrito y las redacciones, véase el Apéndice Crítico al final del volumen.

Para el *texto de la presente edición* tuvo que servir como base la redacción de Landgrebe, ya que es la más tardía y la más completa. Fue necesaria una nueva transcripción, en vista de los numerosos complementos, anexos y anotaciones que Husserl añadió a esta versión entre 1924-1928. Estas adiciones fueron ya transcritas por el profesor S. Strasser a partir de la versión estenográfica.

En la incorporación de posteriores añadidos se procuró formar un texto lo más completo posible, sin romper / la unidad /XIX/ de la obra. Las anotaciones fueron por ello manejadas según los principios siguientes:

1) Las rectificaciones y los complementos pudieron casi siempre ser acogidos inmediatamente en el texto.

2) Las perspectivas sobre nuevos círculos de problemas y las observaciones críticas fueron dadas en las notas al pie.

3) Las hojas añadidas que no podían ser inmediatamente acogidas en el texto, fueron incorporadas como anexos, e igualmente algunos pasajes que Husserl tachó en la versión de Landgrebe, así como partes de los manuscritos no recogidas en el texto principal.

4) Las observaciones terminológicas y las anotaciones críticas, que externan insatisfacciones sin dar una nueva exposición, fueron recogidas en el apéndice crítico.

En el apéndice crítico se informa acerca de todas las adiciones que Husserl hizo en la redacción de Landgrebe (o sea después de 1924), en la medida en que son de interés en cuanto al contenido y no solamente mejoran el estilo o la redacción. Ahí en todo caso se dará cuenta de las variantes de las diferentes versiones, así como de las pocas intervenciones en el texto que fueron indispensables durante la edición.

Por lo demás, se evitó en lo posible las intervenciones más o menos independientes; ni siquiera las repeticiones fueron tachadas, cuando no se trataba demostrablemente de un doble empleo de uno y el mismo manuscrito. Las libertades en la redacción que Husserl concedía a sus asistentes, nos permitimos tomarlas solamente en la medida en que Husserl mismo haya tenido la posibilidad de revisar tales intervenciones. Las peculiaridades estilísticas no fueron alteradas, e igualmente, en

todos los casos en que la "precisión gramatical" podía alterar el sentido, se mantuvo la puntuación inicial; en casos de duda se volvió también al original, y en suma, todo el texto fue una vez más comparado con los manuscritos hasta donde éstos se han conservado (aproximadamente cuatro quintas partes).

La división del texto en parágrafos fue tomada de la versión de Landgrebe; procede en gran parte ya de las redacciones de Stein, que también fueron la base para la división del libro II
/xx/ en secciones y la del libro III en / capítulos. La división en capítulos del libro II, en cambio, fue asentada por Husserl en la versión de Landgrebe sólo someramente: en la primera sección, Husserl señala los cortes y los encabezados casi completos; en la segunda sección, los cortes e indicaciones a modo de claves para el título; en la tercera sección anota solamente vagas insinuaciones en el índice de Landgrebe, y estos encabezados de capítulo proceden, pues, del editor. El título de los libros procede igualmente del editor.

El agradecimiento más encarecido le corresponde en primer lugar al director del Archivo Husserl, profesor H.L. Van Breda O.F.M., que impulsó y dirigió constantemente los trabajos. De igual modo, quiero agradecer sinceramente al profesor Ludwig Landgrebe, de Kiel, quien nos dio datos e indicaciones de gran valor, así como a los colaboradores del Archivo: doctora L. Gelber, doctores S. Strasser y Sra., y a mi esposo, Walter Biemel, cuyo consejo y ayuda fue en todo momento de gran valor.

* * *

Durante el 4o. Congreso de la UNESCO (París, 1949), la asamblea general resolvió encomendar al Director General el fomento de la colaboración internacional en la región de la filosofía y las ciencias del espíritu.

En el marco de la ejecución de esta resolución, la UNESCO ha otorgado al Archivo Husserl una subvención financiera para los trabajos preparatorios de la edición de los manuscritos de Husserl, a instancias del C.I.P.S.H. –al cual le fue recomendada la subvención por la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie.

Lovaina,

MARLY BIEMEL

Libro Segundo:

Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución



Sección primera:

La constitución de la naturaleza material

CAPÍTULO PRIMERO

LA IDEA DE LA NATURALEZA EN GENERAL[1]

§ 1. *Delimitación provisional de los conceptos de naturaleza y de experiencia (exclusión de los predicados de significación)*

Comenzamos nuestras nuevas discusiones con la NATURALEZA, y justamente en cuanto OBJETO DE LA CIENCIA DE LA NATURALEZA. La naturaleza es, se dirá ante todo, EL "ORBE" ESPACIO-TEMPORAL EN SU TOTALIDAD, EL DOMINIO TOTAL DE LA EXPERIENCIA POSIBLE: por ello las expresiones ciencia de la naturaleza y ciencia de experiencia suelen usarse como sinónimas.[2]

El ORBE abarca todo lo "mundano", pero no todo en sentido pleno, no todos los objetos individuales en general.[3] Hay por tanto que preguntar: ¿cómo se determinan precisamente la naturaleza y la percepción de la naturaleza, la experiencia de la naturaleza? Ahora bien, desde un principio dijimos que LA NATURALEZA ES EL CAMPO DE LAS *REALIDADES* TRASCENDENTES, y justamente de las ESPACIO-TEMPORALES. Pero, como en seguida se pondrá de manifiesto, el concepto de la objetividad espacio-temporal *real* no es suficiente. De inmediato se echa de ver que NO TODOS LOS PREDICADOS que es posible atribuir con verdad A LAS REALIDADES ESPACIO-TEMPORALES, y que realmente les atribuimos, pertenecen ya por eso a la esencia del *objeto* de la naturaleza / /2/
que es el correlato de la idea de la ciencia de la naturaleza. Mas nuestra consideración debía atenerse a la naturaleza en el sentido de esta correlación. Ahora bien, no es de ninguna manera propio del carácter de esta ciencia restringirse arbitrariamente en la selección de sus *objetos* o de los predicados que corresponden a sus *objetos*. Más bien se encuentra en su base UNA IDEA ESENCIAL DE NATURALEZA, bien que una idea no definida. Correlativa-

mente: la conciencia que funciona como experiencia científico-natural y por ello también como pensamiento de experiencia científico-natural, tiene SU UNIDAD FENOMENOLÓGICA ESENCIAL, y ESTA conciencia tiene su correlato esencial en la naturaleza; una "APERCEPCIÓN" dominante DETERMINA de antemano qué es y qué no es *objeto* científico-natural, y por ende qué es y qué no es naturaleza en el sentido científico-natural. Esto es lo que se trata de aclarar. En este respecto es desde luego evidente que TODOS LOS PREDICADOS que le atribuimos a las *cosas* bajo los rubros de encanto, belleza, utilidad, conveniencia práctica, perfección, quedan completamente fuera de consideración (valores, bienes, finalidades, instrumentos, bueno-para-algo, etc.). Éstos no le conciernen al investigador de la naturaleza; no pertenecen a la naturaleza en su sentido.

§ 2. *La actitud científico-natural como actitud teórica*

Esto se comprenderá cuando consideremos más detenidamente el CARÁCTER DE LA ACTITUD del sujeto que intuye y piensa de modo científico-natural; mediante la descripción fenomenológica de esta actitud reconoceremos que lo que él llama NATURALEZA es precisamente el correlato intencional de la experiencia ejecutada en ESTA actitud. Ensayamos primero la siguiente FORMULACIÓN: LA ACTITUD TEMÁTICA DE LA EXPERIENCIA y la investigación experimental NATURALES del CIENTÍFICO DE LA NATURALEZA, es la actitud DÓXICO-TEÓRICA.[4] Frente a ella hay OTRAS ACTITUDES, a saber, la actitud valorativa (la que, en el más amplio sentido, valora lo bello y lo bueno) y la actitud práctica. Obviamente, hablar de actitudes remite al sujeto respectivo, y conforme a ello hablamos del SUJETO TEÓRICO O TAMBIÉN COGNOSCENTE, del SUJETO VALORATIVO y PRÁCTICO.

/3/ LA NATURALEZA ESTÁ AHÍ PARA EL SUJETO TEÓRICO; pertenece a la esfera de sus correlatos. Claro está que eso no quiere decir simplemente que la naturaleza quede ya perfectamente determinada como correlato de un sujeto teórico, de un sujeto cognoscente posible. La naturaleza es objeto del conocimiento posible, pero no agota el reino total de tales objetos. LA NATURALEZA COMO MERA NATURALEZA NO INCLUYE VALORES, OBRAS DE ARTE, etc.,

que son, sin embargo, objetos de conocimiento y ciencia posibles. Pero consideremos inicialmente lo general.

§ 3. *Análisis de la actitud teórica, del interés teórico*[5]

ACTITUD TEÓRICA: ¿qué quiere decir esto? La actitud teórica no está meramente determinada por las vivencias de conciencia que designamos como actos dóxicos[6] (*objetivantes*), como actos de representación, de juicio, de pensamiento (con lo cual queremos ahora tener a la vista siempre actos no-neutralizados);[a] pues en la actitud valorativa y práctica se presentan también vivencias dóxicas.[7] Más bien lo CARACTERÍSTICO estriba EN LA MANERA COMO tales vivencias son EJECUTADAS en la función de conocimiento. Esto no solamente ocurre en general de tal modo que una mirada del sujeto se dirige a través de ellas a lo representado, lo percibido, recordado, pensado; más bien el sujeto vive en estos actos de una manera fenomenológicamente señalada. Una cosa es ver, esto es, en general, vivenciar, experimentar, tener en el campo de percepción, y otra ejecutar el ver en el sentido especial, percatándose, "vivir" en el ver de una manera eminente, actuar en cuanto yo en el sentido especial "creyendo", juzgando, ejecutar un acto de juzgar como un *cogito*, estar dirigido a lo objetivo con mirada activa, el estar-dirigido específicamente MENTANTE. Una cosa es tener en general conciente que el cielo azul es, y otra vivir en la ejecución del juicio —el cielo es ahora azul— percatándose, captando, mentando específicamente. A las vivencias dóxicas en esta actitud, en este modo de ejecución (yo pienso, yo ejecuto un acto en el sentido específico, yo pongo el sujeto / y pongo a continuación el predicado, /4/
y así sucesivamente), las llamamos actos teóricos. En ellos, un

[a] Sobre el concepto de neutralización, *cfr.* "Ideen", Libro I, p. 264 ss. (222 ss.) <El primer número de página se refiere a la nueva edición, ampliada, de *Husserliana*; el número de página que aparece entre paréntesis, a la publicación de la editorial Niemeyer.> [La "nueva edición" en *Husserliana* a la que se refiere la editora es la de Walter Biemel de 1950, y no, obviamente, la de Karl Schuhmann de 1976 (que trae en los márgenes, por cierto, los números de página de la edición original de Niemeyer). En estas notas doy también la referencia de la versión castellana citada en la Presentación: *Ideas* (Libro primero), p. 258 ss.]

objeto no está solamente ahí sin más para el yo, sino que el yo está, en cuanto yo, dirigido a él PERCATÁNDOSE (luego pensando, poniendo activamente), y con ello a la vez CAPTANDO; en cuanto yo "teórico", es *objetivante* en el sentido actual.[b] [8]

§ 4. *Actos teóricos y vivencias intencionales "predadoras"*[9]

Supongamos que el sujeto (aquí entendido siempre como el ego que pertenece inseparablemente a todo *cogito*,[10] como sujeto puro) es sujeto teórico en este sentido, cosa que no siempre es. Que es por ende "*OBJETIVANTE*" en el sentido específico: que capta y pone como existente (en el modo de validez de la mención de ser) una objetividad del sentido respectivo, y además la determina en síntesis explicitadoras, eventualmente en forma predicativa-judicativa.[11] Entonces, empero, la objetividad de que se trata ya está, ANTES de estos actos teóricos, constituida concientemente mediante ciertas vivencias intencionales, y, no obstante, en modo alguno mediante todas las que en el sujeto puro pueden distinguirse como referidas a esta objetividad. Con otras palabras: que éstas estén referidas a ella no quiere decir QUE LA MIRADA DEL MENTAR ESPECÍFICO, IMPERANTE EN TODOS LOS ACTOS TEÓRICOS, pase por así decirlo a través de ellas; más bien, pasa solamente a través de aquellas que para el objeto teóricamente captado como tal son dadoras de sentido o determinantes. Las vivencias restantes, por ejemplo VIVENCIAS DE EMOCIÓN, vivencias de esta o aquella especie particular, son vivenciadas, y en cuanto vivencias intencionales son también CONSTITUYENTES; constituyen para el objeto de que se trata NUEVOS ESTRATOS OBJETIVOS, pero estratos HACIA LOS CUALES EL SUJETO NO ESTÁ EN ACTITUD TEÓRICA; son, pues, vivencias que no CONSTITUYEN el respectivo OBJETO TEÓRICAMENTE MENTADO Y JUDICATIVAMENTE DETERMINADO COMO TAL (o no ayudan, en función teórica, a determinar este objeto). Sólo mediante un GIRO DE LA MIRADA TEÓRICA, mediante un cambio del interés teórico, salen ellas
/5/ del / estadio del constituir[12] PRETEÓRICO al del teórico; LOS NUEVOS ESTRATOS DE SENTIDO ENTRAN EN EL MARCO DEL SENTIDO TEÓRICO: un objeto nuevo, un objeto mentado en un sentido nuevo y más

[b] *Cfr.* p. 8.

propio, es *objeto* de la captación y la determinación teórica en nuevos actos teóricos. Aquí la ENTERA INTENCIÓN DE LA CONCIENCIA es una intención esencialmente CAMBIADA, y también los actos responsables de las OTRAS daciones de sentido han experimentado una MODIFICACIÓN FENOMENOLÓGICA. Se pone de manifiesto en qué medida es ésta una situación necesaria en el hecho de que INCLUSO LOS ACTOS TEÓRICOS, con los cuales el sujeto puro se refiere a un *objeto* dado, delimitado con un sentido constitutivo (por ejemplo, un *objeto* de la naturaleza), ya se presenten como actos que confieren el papel de sujeto o de atributo, como actos de coleccionar, de poner en relación, o como actos de otra índole, EJERCEN AL PUNTO TAMBIÉN UNA OPERACIÓN CONSTITUYENTE; se constituyen objetividades "CATEGORIALES" (en un sentido enteramente determinado: objetividades de pensamiento), las cuales, sin embargo, sólo se convierten por su lado en *OBJETOS* TEÓRICOS precisamente cuando el sujeto teórico se orienta, mentándolas, hacia estas nuevas objetividades (ante todo, pues, estados de cosas, colecciones, etc.), cuando ejecuta, pues, nuevos actos que las captan en su ser y las determinan teóricamente, es decir, actos-de-sujeto, actos-de-predicado, etc., de un nivel superior.

Con referencia a estos actos de nivel superior —siempre iniciados por giros de la mirada del mentar específico, que podrían decirse una especie propia de "reflexión"—,[c] las objetividades categoriales constituidas mediante los actos teóricos precedentes son PREDACIONES. (Esta situación rige también, en forma análoga, en otros casos en que la función de preconstitución es ejercida por actos emotivos.) Si tiene lugar el giro de la mirada, entonces los actos predadores, en nuestro caso los categoriales, han transcurrido ya en su modalidad de ejecución primigenia; ya no son ahora pasos actuales del mentar / es- /6/
pontáneo y el determinar teórico, del poner el sujeto, poner el consecuente, del coleccionar paso a paso, etc.; están vivos solamente en otra forma esencialmente modificada del tener "todavía" conciente lo constituido y mantenerlo asido (como

[c] "Reflexión" se toma aquí en un sentido ampliado, que no comprende solamente la captación de actos, sino todo "giro retrospectivo", toda desviación de la dirección natural de la actitud hacia el *objeto*. Por ejemplo, aquí entraría también el volverse hacia los *noemata*, cuya multiplicidad trae la *cosa* idéntica a la aparición.

también ocurre ya en la conformación continuada de los actos categoriales respecto de los que los preceden en la cadena) y además precisamente en la forma del proyectar un rayo de mención sobre sus "resultados" sintéticos.

Estas difíciles relaciones tienen que ser, pues, bien comprendidas y atendidas. Tiene uno que caer en la cuenta de que EN LA PECULIARIDAD DE LA ACTITUD TEÓRICA Y DE SUS ACTOS TEÓRICOS (cuyo ejercicio hace del sujeto un sujeto teórico) reside EL QUE EN CIERTA MANERA SE ENCUENTREN EN ELLOS DE ANTEMANO LOS OBJETOS que por primera vez LLEGAN A SER teóricos. Así pues, preteóricamente ya hay objetos constituidos, sólo que no son *objetos* teóricamente apropiados, mentados en el señalado sentido, y menos aún *objetos* de actos que los determinen teóricamente.

Como se desprende de lo que se acaba de decir, LOS *OBJETOS* "PREDADOS" MISMOS PUEDEN "PROCEDER" PRIMIGENIAMENTE DE ACTOS TEÓRICOS, o sea, pueden ser ya en este respecto *objetos* teóricos. Esto puede suceder de diferentes maneras; ante todo en la forma siguiente: tales *objetos* teóricos acaban de ser constituidos primigeniamente en actos teóricos ejecutados "propiamente" (esto es, espontáneamente) y acto seguido una mirada de mención captadora del sujeto teórico se dirige a lo así constituido. Esto es posible porque los pasos espontáneos singulares de los actos permanecen, tras su ejecución, retencionalmente mantenidos en la conciencia, y justamente en la forma modificada de estados PASIVOS, y porque, por último, al final de todo el proceso de pensamiento se halla un estado unitario de conciencia que, en analogía a una simple representación, puede fungir como conciencia que predá, y puede adoptar una nueva dirección teórica de la mirada a su *objeto* conciente unitariamente en él.

Pero manifiestamente son también posibles otros casos. Así, por ejemplo, un estado de cosas constituido con anterioridad
/7/ en el pensar / espontáneo y articulado puede "volver a emerger" en la forma de una OCURRENCIA recordativa. Lo hace en el medio de una modificación reproductiva del estado que es resultado final del pensar anterior, y ésta funge ahora como conciencia predadora para los actos de la nueva actitud teórica. Lo mismo sucede con "ocurrencias" teóricas en las cuales emergen como certezas, posibilidades o probabilidades, estados de cosas NUEVOS, es decir, no meramente vueltos a *re*presentar

recordativamente, y fungen como 'estímulo' para el pensar referido a ellos. Obviamente, LAS PREDACIONES de actos cualesquiera de una actitud teórica (en otras palabras, los actos categoriales ejecutados en primigenia espontaneidad del pensamiento) NO PUEDEN REMITIR SIEMPRE A ACTOS TEÓRICOS de los cuales procedan. LLEGAMOS, PUES, EN TODO CASO, A OBJETIVIDADES PREDADAS QUE NO PROCEDEN DE ACTOS TEÓRICOS, que se constituyen por ende en vivencias intencionales que no les imprimen conformaciones lógico-categoriales de ninguna índole.

Hasta aquí sólo hemos hablado de predaciones de actos teóricos. Pero lo mismo vale también respecto de otros actos espontáneos y sus predaciones;[13] la discusión requiere aquí, pues, de un complemento. Paralelamente a la actitud teórica, corren como posibilidades la actitud axiológica y la actitud práctica. En este respecto pueden comprobarse resultados análogos. Actos valorativos (en lo posible tomados en sentido amplio como cualesquiera actos de agrado y desagrado, de cualesquiera tomas de posición de la esfera emotiva y de cualesquiera síntesis ejecutadas en la unidad de una conciencia emotiva y esencialmente propias de ella) pueden referirse a objetividades predadas, y en ello su intencionalidad se muestra a la vez como constitutiva para objetividades de nivel superior, análogas a las objetividades categoriales de la esfera lógica. Nos las vemos, pues, con una clase de objetividades que se constituyen como productos espontáneos, como conformaciones politéticas de los actos politéticamente unificados (enlazados en la unidad de un acto constituyente) que las producen. No son solamente, en general, objetividades fundadas y en ESTE sentido objetividades de nivel superior, sino / objetividades que precisamente se constituyen /8/
primigeniamente como productos espontáneos y que sólo como tales pueden venir a darse originariamente.[14]

Aclarémonos esto con un ejemplo. Pusimos antes en contraposición el mero tener conciente en la visión el cielo azul y la ejecución teórica de este acto.[d] Dejamos de ejecutar el ver de esta manera señalada cuando, viendo el cielo azul resplandeciente, vivimos en el arrobo ante él. Si hacemos esto, no estamos en la actitud teórica o cognoscente, sino en la actitud emotiva.

[d] *Cfr.* p. 3.

A la inversa, bien puede haber agrado mientras nos hallamos en actitud teórica, cuando como *físicos* estamos dirigidos, observándolo, al cielo azul resplandeciente; pero entonces no vivimos en el agrado. Ésta es una modificación fenomenológica esencial del agrado, o del ver y el juzgar, según la cual pasamos de una actitud a la otra. ESTE PECULIAR CAMBIO DE ACTITUD PERTENECE COMO POSIBILIDAD IDEAL A TODOS LOS ACTOS, y en todos ellos le corresponde la modificación fenomenológica correspondiente. Es decir, todos los actos que no son desde un principio teóricos, pueden convertirse en actos teóricos mediante un cambio de actitud. Podemos contemplar un cuadro "disfrutándolo". Entonces vivimos en la ejecución del agrado estético, en la actitud de agrado, que precisamente es una actitud "disfrutante". Podemos luego, con los ojos del crítico de arte o del historiador del arte, juzgar el cuadro como "hermoso". Entonces vivimos en la ejecución de la actitud teórica, judicativa, y ya no en la actitud valorativa, en la actitud del agrado. Si entendemos por "VALORAR", "APRECIAR", el comportamiento emotivo, y justamente como un comportamiento EN EL CUAL VIVIMOS, entonces no se trata de un acto teórico. Si lo entendemos, como EQUÍVOCAMENTE sucede con frecuencia, como un tener-por-valioso judicativo, eventualmente como un predicar sobre el valor, entonces con ello se expresa un comportamiento teórico y no un comportamiento emotivo. En el último caso, en el juicio sobre el valor, tal como nace de la actitud del abandono puramente disfrutante, la obra de arte es objetiva de una manera totalmente distinta:
/9/ es intuida, pero / no solamente intuida sensiblemente (no vivimos en la ejecución de la percepción), sino AXIOLÓGICAMENTE INTUIDA. En el abandonarse activo del estético "estar-ocupado-con-ella-en-el-agrado", del gozo estético entendido como acto, el *objeto*, dijimos, es *objeto* del disfrute. Por otro lado, en el juzgar estético, en el estimar, ya no es *objeto* en el mero abandono disfrutante, sino *objeto* en el sentido particular doxotético: lo intuido está dado con el carácter de la amenidad estética como propiedad suya (constituyente de su ser-así). Ésta es una nueva *objetividad* "teórica", y justamente una *objetividad* peculiar de nivel superior. Viviendo en el INTUIR MERAMENTE SENSIBLE, el del nivel inferior, ejecutándolo teóricamente, tenemos UNA MERA COSA captada teóricamente de la manera más simple. Pasando a la

captación de valor y al juicio de valor estéticos, tenemos más que una mera cosa; tenemos la cosa con el carácter del valor como propio de su ser-así (o con el predicado expreso del valor), tenemos una cosa valiosa. Este *objeto* de valor, que en su sentido objetivo encierra el carácter de la valiosidad como propio de su ser-así, es el correlato de la captación teórica del valor. Es por tanto un *objeto* de nivel superior. Observamos que el juicio de valor original-general, hablando en términos generales, toda CONCIENCIA QUE ORIGINARIAMENTE CONSTITUYE UN *OBJETO* DE VALOR COMO TAL, posee en sí necesariamente un COMPONENTE que pertenece a la ESFERA EMOTIVA. La más primigenia constitución de valor se ejecuta en la emoción como aquel abandono disfrutante preteórico (en un sentido amplio de la palabra) del sujeto-yo sensible, para el cual ya desde hace décadas he usado en clase la expresión valicepción.* La expresión designa, pues, dentro de la esfera del sentimiento, un análogo de la percepción, la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar (captante) del yo cabe el objeto mismo. Así, en la esfera emotiva, aquel sentir en el cual el yo vive en la conciencia el estar cabe el *objeto* 'mismo' sintiendo, y esto es precisamente lo que se quiere decir al hablar de disfrute. Empero, tal como hay por así decirlo un representar a distancia, un mentar representativo vacío que no es en sí mismo un estar cabe, así hay un sentir vacío referido a objetos; y así como aquél se cumple en el representar intuitivo, así el sentir vacío / se cumple mediante el disfrute. En ambos /10/
lados tenemos intenciones paralelamente aspirativas: el aspirar representativo (cognoscente, que tiende al conocimiento) y el valorativo, que tiende a la expectativa, al disfrute. A esta similitud debía dar expresión el paralelismo de las expresiones percepción – valicepción. Sentir el valor sigue siendo la expresión más general para la conciencia del valor, y en cuanto sentir, se encuentra en todos los modos de dicha conciencia, incluso en los no originarios.

A este respecto también hay que advertir que hasta en una conciencia valiceptiva (y, en giro dóxico, intuitiva del valor),

* Como en el original, construyo la expresión "valicepción" (en alemán "*Wertnehmung*") en analogía con "percepción" (en alemán "*Wahrnehmung*"). Ésta remite a un "tomar (recibir, acoger) lo verdadero"; aquélla quiere remitir a un "tomar (recibir, acoger) lo valioso (o el valor)".

la intuición puede ser "inadecuada", o sea, anticipativa y provista por ello de horizontes del sentimiento que se adelantan en vacío, a semejanza de una percepción externa. En una mirada capto la belleza de un gótico antiguo, belleza que sólo capto plenamente en la valicepción ininterrumpida, cuyo giro dóxico correspondiente suministra una plena intuición de valor. Finalmente, la mirada fugaz puede ser anticipativa de modo totalmente vacío, preapresar la belleza, por así decirlo, a partir de un indicio, sin que sea realmente captado lo más mínimo. Y esta anticipación del sentimiento le basta ya a un giro dóxico y a la predicación.[15] Lo mismo ocurre por todas partes. Incluso en la esfera de la voluntad. Es la diferencia entre el querer actual, el vivir en la actitud volitiva, y, en actitud teórica, poner y juzgar lo querido como algo prácticamente exigido, y casos por el estilo. Podemos vivir en el resolverse volitivo o en el hacer que lo lleva a efecto: entonces están presupuestos ciertos actos representativos, eventualmente actos de pensamiento de diferente nivel, y actos valorativos. Pero en conjunto son actos que no son ejecutados en el sentido señalado. La ejecución propiamente dicha radica en el querer y el hacer. La actitud cambia y se vuelve teórica cuando echamos una mirada teóricamente captante a la resolución y a la acción y similares, y eventualmente juzgamos sobre la base de este comportamiento teóricamente intuitivo o representativo.

De hecho, se trata aquí de PECULIARIDADES ESENCIALES generales que pertenecen a todos los actos edificados de modo fundado. El sujeto que vivencia puede ante todo, en general, vivir en la ejecución de un acto, y a ello es equivalente la ex-
/11/ presión: el yo está / DIRIGIDO en el SENTIDO SEÑALADO a lo dado objetivamente, está abandonado a lo objetivo. En ello, lo objetivo está conciente como caracterizado de diferente manera según la especie fundamental del acto: OBJETO DE JUICIO, OBJETO DE VALOR, OBJETO DE LA VOLUNTAD. Sin embargo, a esta situación pertenece *a priori* la "posibilidad" de un cambio de actitud del sujeto, en virtud del cual, siempre y cuando no esté desde un principio en una actitud teórica, PUEDE PASAR A UNA ACTITUD TEÓRICA, en la cual, pues, lo objetivo SE VUELVE OBJETO TEÓRICO, esto es, objeto de una POSICIÓN DE SER ACTUALMENTE EJECUTADA, en la cual el yo vive y capta lo objetivo, lo apresa y pone como ente.

§ 5. *Espontaneidad y pasividad; actualidad e inactualidad de la conciencia*

Esta capacidad, este YO PUEDO del sujeto, puede en cualquier momento hacerse temático y, a su manera, ser visto. Y así, lo que era conciente y objetivo "preteóricamente", se vuelve "propiamente" conciente en su objetividad en la captación teórica reflexiva que subsiguientemente lo "descubre".[16] Aquí hay por ende que observar que en las diversas combinaciones de actos teóricos y otros actos se presentan diferencias fenomenológicas esenciales que resulta más fácil ver que describir distintamente. Ante todo, en atención a ellas hablamos de ACTITUDES TEÓRICAS, AXIOLÓGICAS Y PRÁCTICAS, insinuando a la vez con ello que "tener vivencias intencionales en el nexo de conciencia" e incluso "ejecutar actos como espontaneidades" no significa todavía tanto como ESTAR EN ACTITUD ORIENTADA HACIA SUS OBJETOS, en especial en actitud teórica o en actitud orientada hacia valores o hacia acciones en general, hacia lo práctico en todo sentido, por amplio que sea. Estamos en tal actitud solamente cuando vivimos en los actos de que se trata en un sentido eminente, es decir, cuando estamos dirigidos a sus objetos de una forma eminente. SE CRUZAN AQUÍ DOS CLASES DE DIFERENCIAS. Por una parte, la diferencia DEL ACTO ESPONTÁNEAMENTE EJECUTADO (y en pasos articulados si se trata de actos de varios niveles) frente a la conciencia en la que / la misma /12/ objetividad que se constituye mediante el primero ES CONCIENTE "PASIVAMENTE" EN UN ESTADO CONFUSO; todo acto espontáneo pasa necesariamente, TRAS su ejecución, a un estado confuso; la espontaneidad, o, si se quiere, la que propiamente denominamos actividad, pasa a pasividad, aunque una pasividad que —como ya dijimos— REMITE a la ejecución primigeniamente espontánea y articulada. Esta remisión se caracteriza como tal mediante el YO PUEDO o la capacidad, evidentemente inherente, de "reactivar" este estado, esto es, de trasladarlo a la elaboración, que se hace conciente como "repetición", de aquella producción de la cual antes había provenido y en la cual finalmente proviene 'de nuevo' como el mismo estado y hace que provenga en sí EL MISMO resultado en cuanto el mismo sentido final y con la misma validez.[17] Pero, como vimos, un estado de tal índole puede igualmente presentarse en la conciencia sin que haya surgido

de esta manera, COMO PASIVIDAD SECUNDARIA, de una espontaneidad RECIÉN transcurrida. 2) Si permanecemos ahora en la esfera de la ejecución ESPONTÁNEA de los actos, entonces pueden presentarse, según la anterior puntualización, espontaneidades de diferente especie que se traslapan unas con otras, y con diferente DIGNIDAD fenomenológica: una como DOMINANTE, por así decirlo, como aquella en la que preferentemente vivimos;[18] la otra como SERVIDORA o como aparte, como permaneciendo en el fondo, aquella, pues, en que no vivimos preferentemente (actos que se caracterizan, sin perjuicio de la índole peculiar que además tienen según su género intencional, como ACTOS DEL "INTERÉS"). Recibimos, por ejemplo, una noticia alegre y vivimos en la alegría. En un acto teórico ejecutamos los actos de pensamiento en los cuales se constituye para nosotros la noticia; pero este acto sirve sólo como soporte para el acto emotivo en el cual preferentemente vivimos. En la alegría estamos vueltos "MENTANDO" (CON MENCIÓN EMOTIVA), en la manera del "interés" emocional, al objeto de la alegría como tal; el acto del volverse con alegría tiene aquí la dignidad superior: es el ACTO PRINCIPAL. Puede ocurrir también a la inversa, o sea, puede haber un cambio de actitud desde la actitud de la alegría hacia la teórica: entonces vivimos en la conciencia teórica (estamos
/13/ "teóricamente / interesados"), el acto teórico ofrece el "ASUNTO PRINCIPAL", ciertamente nos alegramos por ello, pero la alegría permanece en el FONDO: así ocurre en toda investigación teórica. En ella estamos en actitud teórica, y al mismo tiempo puede ejecutarse espontánea y vívidamente un volverse con agrado, como por ejemplo, en las investigaciones *físico*-ópticas, un vívido sentimiento por la belleza de los fenómenos que se presentan. Ahí también puede adoptarse en el fondo la resolución de mostrar a un amigo el bello fenómeno, sin estar, sin embargo, en la actitud práctica, sino más bien manteniendo continuamente el "tema" de la actitud teórica (en breve: el TEMA TEÓRICO). A la inversa, puede ser que mientras estamos en actitud práctica y permanecemos en ella, manteniendo el "TEMA PRÁCTICO", un fenómeno cualquiera cercano a nuestros otros intereses teóricos suscite incidentalmente nuestro interés. No por ello se convierte dicho fenómeno en tema teórico; permanece ahora como servidor para el nexo de la praxis –a no ser que troquemos

la actitud práctica por la teórica, abandonando el tema práctico para abrazar el teórico. Quizá esta descripción imperfecta baste para que al lector le sean suficientemente nítidas las diferencias fenomenológicas que aquí tengo a la vista.

Así pues, en tales entrelazamientos temáticos SE CONSTITUYEN CADA VEZ OBJETIVIDADES NUEVAS, eventualmente con estratos constitutivos cada vez más elevados, que, según el caso, se originan a partir de actos teóricos, valorativos, prácticos, y que poseen, SEGÚN LA ACTITUD, significado temático en diferente sentido. En especial, pueden volverse siempre de nuevo temas teóricos mediante la transición a la actitud teórica; se vuelven entonces OBJETIVAS EN EL SENTIDO PARTICULAR: son captadas, se vuelven sujetos de predicados que las determinan teóricamente, etcétera.

Naturalmente, de modo correspondiente nos salen al encuentro en la ESFERA EXTRATEMÁTICA, EN LA ESFERA DE LA PASIVIDAD, múltiples objetividades que REMITEN en conciencia, es decir, mediante la intencionalidad en que son concientes, por "confusa" que sea, a tales nexos.

§ 6. *Distinción entre la transición a la actitud teórica y la transición a la reflexión* /14/

Mucha atención hay que prestar a la distinción entre la transición a la actitud teórica, a la que aquí nos referimos, y la transición, que todo acto admite por principio, a una percepción inmanente dirigida al acto, o a una retención inmanente cuando el acto ha pasado fugazmente. También ésta es una actitud teórica: la percepción, la retención, es una *objetivación* general, y en la llamada REFLEXIÓN INMANENTE SOBRE EL ACTO vivimos en la ejecución de esta *objetivación*, estamos por tanto en actitud TEÓRICA. Pero aquí tenemos a la vista OTRA ACTITUD TEÓRICA, mucho más notable y perteneciente por principio a todos los actos. En el agrado estético, algo es para nosotros conciente en cuanto estéticamente grato, en cuanto bello. Sea el punto de partida el hecho de que vivimos en el agrado estético, de que nos abandonamos con agrado, pues, al *objeto* aparente. Podríamos REFLEXIONAR SOBRE EL AGRADO, como cuando después enunciamos: eso me agrada. El juicio es ciertamente un juicio

sobre mi acto de agrado. Pero dirigir la MIRADA AL OBJETO y su belleza es algo totalmente distinto.

Intuyo la belleza en el objeto, claro que no como su color o su figura en la percepción sensible simple, pero ENCUENTRO LO BELLO EN EL OBJETO MISMO. NADA significa MENOS lo bello QUE UN PREDICADO DE REFLEXIÓN, como cuando por ejemplo digo de algo que me resulta agradable. Lo "grato", lo "alegre", lo "triste" y todos los predicados objetivos equiparables, NO son, conforme a su sentido *objetivo*, PREDICADOS DE RELACIÓN, REFERIDOS A LOS ACTOS. Surgen mediante el cambio de actitud que hemos descrito: los actos de que se trata están en ello co-presupuestos. Todavía tengo agrado, siento todavía alegría y tristeza y similares. Pero en vez de estar simplemente contento o triste, o sea en vez de ejecutar estos actos emotivos, los llevo mediante un cambio de actitud a otro modo; son todavía vivencia, pero no vivo en ellos en el sentido señalado. Miro hacia el *objeto* y encuentro en és-
/15/ te, en mi / actitud cambiada, ahora teórica, los correlatos de estos actos emotivos, un estrato *objetivo* superpuesto sobre el ESTRATO DE LOS PREDICADOS SENSIBLES, EL ESTRATO DE LO "ALEGRE", DE LO "TRISTE" OBJETIVAMENTE-*OBJETIVO*, de lo "bello" y "feo", etc. En la actitud teórica de la REFLEXIÓN no puedo hallar predicados *objetivos*, sino solamente predicados relativos a la conciencia.[e]

Está claro que todo HABLAR DE OBJETOS, de sus predicados, propiedades, relaciones, de los estados de cosas que les son inherentes, como sus leyes, REMITE A ACTOS TEÓRICOS en que los objetos son o pueden ser dados, percibidos o vistos de algún otro modo, teóricamente explicitados, pensados, etc. SI ASIGNAMOS OBJETIVIDADES A TODAS LAS VIVENCIAS INTENCIONALES, INCLUSO A LAS VIVENCIAS EMOTIVAS, objetividades ante las cuales estas vivencias toman posición a la manera de la emoción —objetos bajo el título de objetos de valor, objetos prácticos, etc.—, ello sucede manifiestamente EN VISTA DE QUE A LA ESENCIA DE TODO ACTO pertenecen, POR PRINCIPIO, POSIBILIDADES DE UNA DIFERENTE DIRECCIÓN TEÓRICA DE LA MIRADA, en las cuales tales objetos son captables

[e] Habría que desarrollar, sin embargo, el hecho de que —y por qué— tales predicados emotivos son en efecto en un sentido particular meramente subjetivos, remiten a sujetos que valoran y, por tanto, a actos de estos sujetos en los cuales se constituyen para ellos y no para todos.

como si yacieran IMPLÍCITAMENTE, por así decirlo, en el comportamiento emotivo, entre ellos los objetos pertenecientes peculiarmente a cada especie fundamental de actos, como los valores al valorar, etcétera.[f] [19]

§ 7. *Actos* objetivantes *y no* objetivantes *y sus correlatos*

A ello enlazamos en seguida otra diferencia. TODA ESPECIE FUNDAMENTAL DE ACTOS ESTÁ / CARACTERIZADA POR UNA ESPECIE FUNDA- /16/
MENTAL PROPIA DE "CUALIDADES DE ACTO". Así, los actos *objetivantes* por la cualidad de la DOXA, de la "creencia" en sus distintas modificaciones; la especie fundamental de actos que en un sentido igualmente amplio designamos como VALORATIVOS, precisamente por la cualidad del VALORAR, etc. Los actos teóricos son los actos propia o explícitamente *OBJETIVANTES*; para el tener-*objeto* propiamente dicho, para el tener-objeto, se requiere la ACTITUD peculiarmente captante, PONENTE, del sujeto teórico. DE TODO ACTO NO *OBJETIVANTE* pueden sacarse objetividades MEDIANTE UN GIRO, mediante un cambio de actitud; en ello radica que todo acto sea, conforme a su esencia, implícitamente A LA VEZ *OBJETIVANTE*, que, esencialmente, no sólo esté edificado en un nivel superior sobre actos *objetivantes*, sino que sea *objetivante* respecto de lo nuevo que él mismo aporta. Se vuelve así posible un ponerse a vivir en esta *objetivación*, mediante la cual no solamente viene a darse teóricamente el objeto de la *objetivación* subyacente, sino también lo recién *objetivado* mediante el nuevo estrato emotivo.[g] Cuando el agrado está fundado sobre un percibir simplemente *objetivante*, entonces puedo captar teóricamente no solamente lo percibido, sino también lo recién

[f] Aquí hay que añadir de inmediato: los predicados emotivos significaban: predicados determinantes de objetos, pero precisamente sólo aquellos que se constituyen en la emoción en la forma precisada, y en esa medida se llaman predicados objetivos, en el sentido del lenguaje común también *objetivos*. Por otro lado, en efecto, legítimamente se llaman también en un buen sentido "subjetivos", como predicados que en su sentido mismo remiten a sujetos que valoran y a sus actos valorativos. Pero esto en oposición a los predicados meramente *naturales*, puramente relativos a cosas, que en su sentido propio no denotan nada del sujeto ni de sus actos.

[g] *Cfr.* las exposiciones del libro I de las "Ideen", p. 81 ss., 237 ss., 283 ss. (65 ss., 197 ss., 238 ss.). [*Ideas I*, pp. 83 ss., 231 ss., 276 ss.]

objetivado mediante el agrado; puedo, por ejemplo, captar la belleza como un predicado teórico de lo percibido, como se expuso antes. Ahora nos encontramos, manifiestamente, ante DOS POSIBILIDADES: 1) si un acto es desde un principio SOLAMENTE *objetivante* (si ello es en general posible),[20] o bien, si tiene además un estrato cualificado de otro modo, aunque sea un estrato entrelazado esencialmente con una nueva *objetivación*, dejamos este estrato fuera de juego, no vivimos en él, entonces captamos MERAS COSAS y meros caracteres lógicos de las cosas. Los caracteres objetivos correspondientes a los nuevos actos o a las nuevas cualidades, o bien no están ahí desde un principio (si algo semejante es en general posible),[21] o bien permanecen FUERA DE ACCIÓN, fuera de consideración. NO HAY ENTONCES NADA BELLO O FEO, nada ameno o inameno, nada útil, nada bueno, nin-
/17/ gún objeto de uso corriente, ningún vaso, / cuchara, tenedor, etc. Todas las palabras de esta índole encierran ya, conforme a SU SENTIDO, predicados que derivan de actos no *objetivantes*. 2) O BIEN nos movemos en la esfera de las cualidades nuevas y fundadas. LLEVAMOS AL DOMINIO DEL INTERÉS TEÓRICO, al marco de la actitud teórica, también los predicados correlativos de estos actos; entonces no tenemos solamente meras cosas, sino precisamente valores, bienes, etcétera.

§ 8. *Los objetos de los sentidos como protoobjetos constitutivos*

Manifiestamente, EN TODAS ESTAS FORMAS DE LA CONSTITUCIÓN DE OBJETOS nos REMONTAMOS a objetos que YA NO REMITEN A OBJETOS PREDADOS DEL TIPO de los que primigeniamente se originan mediante cualesquiera espontaneidades teóricas, valorativas, prácticas; con otras palabras: si perseguimos la estructura intencional de cualesquiera objetos dados, y las INDICACIONES RETROSPECTIVAS que concientemente se hallan en forma DE RECEPTIVIDADES SECUNDARIAS, y si producimos las espontaneidades que llevan a las objetividades respectivas a darse de un modo plenamente propio y originario, entonces regresamos, acaso en una serie de pasos, A OBJETIVIDADES FUNDANTES, a *noemata* que ya no incluyen nada de tales indicaciones retrospectivas, que están captados o son captables primigeniamente EN LAS TESIS MÁS SIMPLES y no remiten a tesis anteriores –ante todo a tesis que podrían ser reactivadas–

que suministren aportaciones a la composición constitutiva del objeto. Los objetos caracterizados fenomenológicamente en esta peculiaridad –por decirlo así, los PROTOOBJETOS a los cuales remiten todos los objetos posibles conforme a su constitución fenomenológica– son los OBJETOS DE LOS SENTIDOS.

Con todo, la caracterización dada no es todavía perfecta; las circunstancias son más difíciles de lo que al principio parecen. Ello está en conexión con el hecho de que el concepto de "*COSA* DE LOS SENTIDOS" NO es UNÍVOCO, como tampoco lo es, correlativamente, el concepto de representación en sentido estricto, el / de representación SENSIBLE (percepción SENSIBLE, recuerdo /18/ SENSIBLE, etcétera).

§ 9. *Síntesis categorial y estética ("sensible")*

Partamos de la diferencia entre síntesis CATEGORIAL (formal, en cierto sentido analítica) y SÍNTESIS ESTÉTICA (sensible). Sabemos que, COMO QUIERA QUE LOS OBJETOS ESTÉN CONSTITUIDOS (objetos de absolutamente cualquier región, de absolutamente cualesquiera géneros y especies), pueden ser SUSTRATOS PARA CIERTAS SÍNTESIS CATEGORIALES, pueden ingresar como ELEMENTOS constitutivos en CONFORMACIONES "CATEGORIALES" DE OBJETOS DE NIVEL SUPERIOR. Estos últimos comprenden colecciones, disyunciones, estados de cosas de toda índole, como relaciones entre un *A* cualquiera y un *B* cualquiera, o estados cualitativos, como el de que *A* es *a* y similares. Hallamos tales conformaciones en la esfera dóxica, donde las tesis dóxicas están edificadas una sobre otra: posiciones de sujeto como soportes para posiciones de predicado, etc.; también en la esfera de la emoción y en la de la voluntad: posiciones volitivas ejecutadas sobre la base de posiciones volitivas (fin-medio) y similares.[h] Tropezamos así con unidades de comportamiento emotivo y volitivo, así como con formaciones esencialmente articuladas con ellas, con lo que vienen a darse de modo más explícito, aunque no sea intuitivamente, estados de cosas, y así en general formaciones lógicas, todas las cuales son conforme a su esencia estados de cosas o partes o momentos posibles de estados de cosas.[22]

[h] Para esto, *cfr.* "Ideen" I, p. 293 (246). [*Ideas I*, p. 285.]

Ahora bien, los objetos pueden estar constituidos mediante múltiples tesis no sólo categorialmente,[i] o sea, de modo que estas tesis están unificadas categorialmente en su operación constitutiva; múltiples tesis pueden contribuir a la constitución de objetos también de otra manera. La constitución originaria de un único objeto siempre se lleva a cabo naturalmente mediante una única conciencia tética, y lo que /
/19/ funge como "materia" para la tesis unitaria, procurando el "contenido" objetivo, el sentido objetivo, puede, por su lado, remitir a múltiples tesis. Pero la unidad del objeto no tiene que presuponer por todas partes una síntesis categorial, es decir, encerrarla en su sentido. Así, toda percepción simple de *cosas* (esto es, una conciencia que da originariamente la existencia presente de una *cosa*) nos remonta intencionalmente, reclama de nosotros consideraciones singulares, recorridos singulares, transiciones a series de percepciones, las cuales por cierto están abrazadas por la unidad de una tesis continua, pero manifiestamente de tal modo que las diversas tesis singulares no están en modo alguno unificadas en la forma de una síntesis categorial. Lo que presta unidad a estas tesis singulares es una síntesis de una especie enteramente diferente: la llamaremos la síntesis estética. Si tratamos de delimitar la una frente a la otra en su peculiaridad, encontramos como primera nota diferenciante que la síntesis categorial es, como síntesis, un acto espontáneo; la síntesis sensible, por el contrario, no lo es. En una, la vinculación es ella misma un hacer espontáneo, una actividad propia; en la otra no. El sentido objetivo de un objeto puro de los sentidos (cosa pura) es una síntesis de elementos que no han llegado a ser a su vez mediante síntesis estética: son las últimas notas sensibles.[j] [23]

[i] Por "categorial" no se entiende aquí meramente lo lógico-formal, sino lo formal de todas las regiones de objetos en el sentido de la doctrina de las categorías formulada en el primer capítulo de las "Ideen" I.

[j] Acerca de la síntesis estética: ¿no tiene que establecerse la diferencia básica: 1) síntesis como vinculación propiamente dicha, como enlace, expresión que remite a lo separado, y 2) síntesis continua como fusión continua? Toda síntesis estética de la primera especie conduce a elementos últimos. La *cosa* como formación de una vinculación estética se construye a partir de notas sensibles, que por su lado proceden de síntesis continua.

Respecto de la caracterización de la síntesis estética puede además mencionarse que la captación singular de una *cosa*, o de sus partes y lados esencialmente propios, alberga en sí menciones parciales en la forma de "pasividades secundarias",[k] [24] que como tales son determinantes del sentido y motivan el ulterior curso de la percepción: así, en la aprehensión de la figura de una *cosa*, por un lado están comprendidos intencionalmente cursos continuos de aprehensiones de otros lados de esta misma figura.

Claro está que estas indicaciones no bastan para la descripción exhaustiva / de la síntesis estética: para ello se requeriría /20/ una gran investigación propia. Aquí solamente debe recalcarse todavía que la función de la síntesis estética puede observarse en DIFERENTES ESTRATOS. Si miramos una *cosa*, la miramos siempre necesariamente en algún RESPECTO, esto es, estamos dirigidos a una "nota" que viene especialmente a la captación como momento particular del sentido puramente estético: en el ejemplo mencionado se trataba de la figura. Podemos también limitarnos a la captación puramente visual y entonces hallar dentro de este dominio las menciones parciales sintéticamente unificadas. No es en ello necesario, por ende, que estas menciones parciales tengan siempre la forma de la "pasividad secundaria", que remitan, pues, en sí a actos que pongan de relieve algo que ya estaba aprehendido POR SÍ. Así, en la aprehensión de una superficie unitaria yacen encerrados potencialmente actos que traerían a la experiencia superficies parciales singulares, aunque éstas no estaban antes co-dadas como separadas. Algo análogo cabe mostrar para toda "esfera sensorial".

Otra función de la síntesis estética es unir unas con otras las objetividades que se han constituido en diferentes esferas sensoriales singulares: por ejemplo, el estrato visual de la *cosa* con el táctil.

Por último, hay que referirse a las síntesis que producen la relación entre los momentos de la "aparición de la *cosa*", a través de los cuales pasa el rayo aprehensivo, y las correlativas "circunstancias de la percepción" (por ejemplo, la posición de los ojos en el ver, la posición del brazo, de la mano y los dedos en

[k] Sobre el concepto de "pasividad secundaria", *cfr.* p. 12.

el palpar), las cuales no vienen a la captación o a la co-mención propiamente dicha en la actitud natural orientada hacia el *objeto* de la percepción.[1]

Aquí la *cosa* se da continuamente como algo que es así y asá, aun sin la mediación de ningún concepto, de ningún juicio en el sentido predicativo. Nos fijamos siempre en alguna "nota", y mientras miramos la *cosa* bajo el punto de vista de esta única nota, la *cosa* está ahí a la vez intencionalmente como
/21/ provista de otras notas; éstas están en parte determinadas: / se encuentran ya, no captadas, en el campo de la percepción, y sólo necesitamos echarles una mirada captadora para cumplir las intenciones o, si no, para convertirlas en intenciones determinada o indeterminadamente captadoras, aunque no intuitivamente dadoras, lo que en última instancia vale también naturalmente para lo no visto de la *cosa*. En parte están indeterminadas. En este caso se reactivan horizontes y eventualmente rayos de mención determinadamente dirigidos que en forma de "confusiones" no-activadas contribuyeron al sentido aprehensivo. Sin embargo, el análisis –como ya se mencionó– no NECESITA ser una reactivación. Ciertamente, podrá decirse que ningún análisis puede poner de relieve lo que no estaba ya en cierta manera ocultamente implicado en una síntesis implícita; que solamente podemos sacar FUERA partes donde, bajo cambio de la aprehensión, hemos mentado partes DENTRO, así sea en forma de co-menciones confusas. Así, en efecto, se desplaza constantemente nuestra aprehensión de *cosas*, acogiendo momentos aprehensivos dentro del estilo unitario que le prescribe la conciencia de *cosas*; la explicitación subsiguiente convierte entonces la co-aprehensión confusa en una tesis eventualmente temática, en una captación teórica con la que la mayoría de las veces se emparejan también una determinación más precisa y, a una con los cursos cinestésicos, una intuitivación más estrecha. Pero en tanto que tales cambios aprehensivos son de antemano posibles por la esencia de la aprehensión de *cosas* (pero posibilidades no vacías, sino motivadas), hay aprehensiones parciales

[1] Que la síntesis estética –como estética-causal– también es eficiente en los estratos superiores de la constitución de *cosas* (es la única que tiene Kant a la vista en su concepto de síntesis) se mostrará tan pronto como hayamos alcanzado ese punto en la investigación de la constitución de *cosas* (*cfr.* p. 41 ss.).

"implícitas" que, sin embargo, no figuraban efectivamente en la aprehensión primigenia.

§ 10. Cosas, *fantasmas espaciales y datos de sensación*

Los objetos que hasta ahora nos sirvieron como representantes de objetos de los sentidos eran *cosas reales*, tal como están dadas en la "percepción sensible" antes de todo pensar (de todo poner en marcha actos sintético-categoriales). No son productos espontáneos (productos en sentido propio, que presuponen una actividad o acción genuina) pero sí unidades 'sintéticas' de componentes (que, al igual que ellas, no tienen que estar necesariamente vinculados sintéticamente). La unidad de la *cosa* de los sentidos visual no exige necesariamente la vinculación con la unidad de la *cosa* de los sentidos táctil. Y no sólo eso. Ya en la / constitución de algo espacial de los sentidos como tal, aun- /22/
que sea un puro fantasma espacial visual (una pura figura llena de color, no solamente sin referencia a datos táctiles o de otros sentidos, sino también sin referencia alguna a momentos de la "materialidad" y por tanto a ninguna determinación causal-*real*), tenemos una formación de una síntesis constitutiva oculta que puede mostrarse analíticamente; es una "aparición" que remite a "circunstancias" cinestésicas a las que es inherente. Nos seguimos remontando analíticamente y llegamos finalmente a objetos de los sentidos en otro sentido, los cuales se hallan en la base (entendido, claro, constitutivamente) de todos los objetos espaciales[ll] y por ende también de todos los objetos-*cosas* de la *realidad* material, y que de nuevo nos remontan a ciertas síntesis últimas; pero a síntesis que son previas a TODA tesis. Tomemos como ejemplo cómodo un sonido de violín que está sonando. Puede estar aprehendido como sonido de violín *real*, por ende como suceso espacial-*real*. Es entonces el mismo si me alejo de él y si me acerco a él, si el cuarto contiguo en el que suena permanece abierto o se cierra. Haciendo abstracción de la *realidad* material, puedo todavía conservar un fantasma espacial de sonido, aparente en una orientación determinada, procedente

[ll] Un objeto espacial que no es "*cosa*" es, por ejemplo, el "fantasma" que acabamos de mencionar.

de un sitio en el espacio, sonando a través del espacio, etc. Por último, también la aprehensión espacial puede ser puesta fuera de ejecución, y tener así, en vez de un sonido que suena espacialmente, el sonido como mero "dato de sensación". En lugar de lo que durante el acercamiento y el alejamiento era conciente como el sonido inalterado afuera en el espacio, aparece, al volver la mirada al dato de sensación sonido, algo que está en continua mudanza.

Puede verse con intelección que este dato de sonido podría estar constituido sin que se hubiera ejecutado en general una aprehensión espacial, la cual en nuestro ejemplo está puesta a un lado sólo abstractivamente —o, para mejorar esta expresión falsa: la cual está puesta fuera de ejecución pero todavía es vivencia en el modo cambiado, precisamente la vivencia que predá el sonido espacial. Pero éste no es, decimos, una predación necesaria. Sería pensable un sonido desprovisto de toda
/23/ aprehensión espacial. Aquí, en el / puro dato de sensación, tropezamos con una predación que se encuentra como objeto aún antes de la constitución del objeto.

Podemos describir esto mediante la contraposición de dos casos posibles: la primera posibilidad consiste en que en el fondo de la conciencia suene un sonido que ya está aprehendido como objeto, pero no está captado; el yo, digamos, está vuelto a otra parte. En el caso de la segunda posibilidad, hablar de un sonido que suena quiere decir un estado de sensación, que ciertamente funciona para el yo como estímulo, pero no posee la peculiaridad de una conciencia de objeto en la que es objetivamente conciente un sonido que suena. Los términos genéticos pueden servir aquí para distinguir mejor. A un sujeto de conciencia que nunca hubiera "percibido" un sonido, o sea, que no lo hubiera captado como un objeto por sí, no podría obligársele a aceptar ningún OBJETO sonido en cuanto objeto. Una vez ejecutada, la captación (la primigenia conciencia de objeto) puede conducir a aprehensiones de objeto sin un volverse mentante, sea en forma de recuerdo de sonidos similares, sea en forma de una conciencia de fondo de un nuevo sonido que suena, caso este último del que aquí nos valemos. Naturalmente, no todo volverse a un sonido puede remitir genéticamente a un volverse a un objeto sonido constituido: tiene que haber un sentir el sonido

que no sea un aprehender o captar objetivos; tiene que haber una constitución primigenia del objeto sonido que se anteponga como conciencia predadora, una conciencia propiamente no PREDADORA, sino precisamente ya objetivamente aprehensiva. Si dejamos a un lado las consideraciones genéticas (que no por ello tienen que ser todavía psicológico-empíricas), se distinguen dos casos fenomenológicamente posibles: precisamente el de una aprehensión meramente objetiva, que es una conciencia *objetivante*, pero una conciencia modificada frente a la conciencia señalada como volverse y captación, y por otro lado, el caso de un estado de sensación que todavía no es aprehensión objetiva. La mera aprehensión [*AUFfassung*] se da aquí por tanto como una derivación intencional de la captación [*ERfassung*], así como, de un modo en alguna medida análogo, el recuerdo reproductivo es una derivación de la percepción.

Un objeto se constituye primigeniamente mediante / la espontaneidad. La espontaneidad ínfima es la de la CAPTACIÓN. Pero la captación puede ser una especie de reactivación, a saber, reactivación de una captación modificada, que lleva a la mirada del yo captante algo objetivo ya conciente. /24/

O puede ser un acto primigenio, que constituye el objeto de la manera más primigenia.

Vemos, por tanto, que toda *objetivación* de *cosas* espaciales se remonta en última instancia a la sensación. Con todas las objetividades nos vemos remontados desde las objetividades categoriales a las sensibles. Como tales, mencionamos POR UN LADO a las objetividades sensibles que en cierto sentido son *αἰσθητά ἴδια*, es decir, que solamente incluyen representantes DE UNA esfera sensorial, y justamente de tal modo que no incluyen aprehensiones particulares implícitas, esto es, que intencionalmente no remiten a tesis ocultas que mediante reactivación pudieran volverse tesis propiamente dichas.

Un ejemplo es el sonido ya aprehendido como espacial, en la medida en que sea correcto, como de hecho lo creemos, que en tales objetividades no yacen remisiones intencionales a circunstancias perceptivas, remisiones que hubieran de ser cumplidas mediante menciones propias.

De tales objetos nos vemos conducidos finalmente a los datos de sensación constituidos de la manera más primitiva, los cua-

les se constituyen como unidades en la conciencia primigenia del tiempo.

Todos los objetos primitivos, sean objetos de la sensación o ya unidades con carácter de *cosa* constituidas en una esfera sensorial (aunque no sean en pleno sentido objetos *reales*), están dados originariamente como OBJETOS mediante mera "recepción" unirradial. En sentido más amplio, también son receptivos los objetos-*cosas* constituidos mediante la concurrencia de varias esferas sensoriales, pero para darse propiamente, éstos requieren, conforme a lo expuesto, de procesos articulados, de cadenas de recepciones. Podríamos también decir: aquellos objetos serían meramente aceptados, éstos recibidos y aceptados a la vez. Recibidos, en tanto que incluyen componentes intencionales que remiten a aceptaciones no actuales como fragmentos integrantes implicados.

§ 11. *La naturaleza como esfera de meras cosas*

Volvamos ahora de nuevo a la idea de la naturaleza como corre-
/25/ lato / de la ciencia moderna de la naturaleza, cuya delimitación fenomenológica radical era la meta de nuestra investigación hasta ahora. Está claro que "naturaleza" en este sentido es una esfera "de meras cosas", una esfera de objetividades que mediante una demarcación trazada *a priori* en la esencia de la conciencia constituyente se disocia de todas las otras esferas de objetos que pueden tratarse teóricamente. Fácilmente podemos y pudimos ya antes decir: la ciencia de la naturaleza no sabe de predicados de valor ni de predicados prácticos. Conceptos como valioso, bello, encantador, atractivo, perfecto, bueno, útil, acción, obra, etc., pero igualmente también conceptos como Estado, Iglesia, derecho, religión y demás conceptos u objetividades a cuya constitución han contribuido esencialmente actos valorativos y prácticos, no tienen en ella ningún sitio, no son conceptos de la naturaleza. Pero tiene que comprenderse desde dentro, a partir de fuentes fenomenológicas, que con esta abstracción de predicados de la esfera del valor y de la esfera práctica no se trata de una arbitraria abstracción discrecional, que como tal no tendría como resultado, en efecto, una idea

radicalmente cerrada en sí de un dominio científico, y por ende <tampoco> la idea de una ciencia conclusa en sí *a priori*. Sin embargo, alcanzamos tal idea conclusa *a priori* de la naturaleza como el mundo de las meras cosas cuando nos volvemos sujetos puramente teóricos, como sujetos de un interés puramente teórico, y desde ahí procedemos a satisfacer puramente este interés. Pero esto en el sentido antes descrito. Llevamos a cabo según ello una especie de "reducción". En cierto modo ponemos entre paréntesis todas nuestras intenciones emocionales y todas las apercepciones originadas en la intencionalidad de la emoción, en virtud de las cuales las objetividades espacio-temporales nos aparecen constantemente, antes de todo pensar, en inmediata "intuitividad", cargadas de ciertos caracteres de valor, caracteres prácticos –caracteres todos que trascienden el estrato de la mera cosidad. En esta actitud teórica "pura" o depurada ya no experimentamos, pues, casas, mesas, calles, obras de arte; experimentamos *cosas* meramente materiales, y de aquellas *cosas* cargadas de valor precisamente sólo su estrato de materialidad espacio-temporal; e igualmente, de los hombres y las sociedades humanas, solamente el estrato de la "naturaleza" anímica ligada al "cuerpo" espacio-temporal.[25]

Pero en ello todavía hay que hacer cierta restricción:[26] no /26/
sería correcto decir que el correlato de la mera naturaleza es un puro "sujeto-yo *objetivante*" que no ejecuta ninguna suerte de valoraciones. Es, en efecto, un sujeto que ante su *objeto*, ante la realidad constituida en apariciones, es INDIFERENTE, es decir, no valora tal ser por mor de él mismo, y por eso no tiene tampoco, prácticamente, interés en conformar sus transformaciones, etc. ESTE SUJETO VALORA EMPERO EL SABER DEL SER APARENTE, la determinación de este ser mediante juicios lógicos, mediante la teoría, mediante la ciencia. Valora por ende el "esto es así", el "¿cómo es esto?". Y valora también prácticamente, tiene interés en transformaciones, las produce prácticamente en el experimento: pero no por mor de ellas mismas, sino para hacer visibles en ellas nexos que puedan promover el saber del ser aparente. Así pues, el correlato de la naturaleza no es un sujeto que no aspira, no quiere, no valora. Esto es impensable. En el conocimiento de la naturaleza se abstrae solamente de todos los demás valores fuera de los VALORES DEL SABER: no quiero nada más que,

en la "experiencia teórica", experimentar con más riqueza la naturaleza, y en el saber teórico, conocer sobre la base de la experiencia qué es lo aparente, qué es la naturaleza.

Toda teoría pura, toda actitud puramente científica, tiene su origen en el interés teórico ante una objetividad o un género de objetos que hay que constituir primigeniamente; con respecto a la ciencia de la naturaleza, esta objetividad que hay que constituir primigeniamente es la naturaleza, la unidad *real* de todas las objetividades de la naturaleza. Aquí, "objetividad de la naturaleza" designa un género de objetos que, en cuanto a sus ejemplares coexistentes, se reúnen por necesidad esencial en una unidad *realmente* enlazada, mientras que a la vez es característico para estos objetos que a su composición esencial, es decir, a su contenido de sentido, no haya aportado nada una conciencia valorativa como "constituyente". Y precisamente porque las valoraciones que el sujeto que experimenta la naturaleza y ejerce la ciencia de la naturaleza ejecuta como tal, no son constitutivas para los *objetos* con los que tiene que ver, pudo decirse, con justicia, que en su dominio no hay ningún *objeto* de valor ni nada semejante. Pero hay en este respecto algo que advertir. Los
/27/ actos valorativos y volitivos: / el sentir, el querer, el resolverse, el actuar, no están desconectados de la esfera de las cosas, sino que pertenecen íntegramente a ella, aun cuando ellos mismos no se presentan tampoco como portadores de predicados de valor o predicados análogos. Llevamos con nosotros la conciencia entera como objeto, pero nos permitimos "constituir objetos" solamente mediante la conciencia dóxica *objetivante* y no mediante la conciencia valorativa. La esfera de cosas que nos es así experimentable ha de determinar para nosotros ahora la esfera científico-natural. Así pues, actuamos de ahora en adelante puramente en la actitud científico-natural, y tenemos en claro que con ello ejecutamos una especie de desconexión, UNA ESPECIE DE ἐποχή. En la vida corriente no tenemos nada que ver con *objetos* de la naturaleza. Lo que llamamos *cosas* son pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, vestidos, herramientas, etc. Todas ellas son *objetos* de valor de diferente índole, *objetos* de uso, *objetos* prácticos. Éstos no son *objetos* científico-naturales.

Capítulo segundo

LOS ESTRATOS DE SENTIDO ÓNTICOS DE LA *COSA* INTUITIVA COMO TAL

§ 12. *Naturaleza material y* animal[27]

Dirigimos nuestra atención al todo de las cosas "*reales*", al mundo de las *cosas* en su totalidad, el "orbe", la naturaleza, que en sus formas de espacio y tiempo abarca todas las *realidades* fácticas, pero obviamente también, por razones esenciales, todas las *realidades* posibles *a priori*.

Ya en la primera mirada salta aquí a la vista la distinción, esencialmente fundada, entre la naturaleza en el sentido más estrecho, ínfimo y primero, a saber, la NATURALEZA MATERIAL, y la naturaleza en el segundo sentido, ampliado, o NATURALEZA animada, "viviente" en el sentido genuino, *ANIMAL*. Todo lo que designamos como existente en el sentido corriente (por ende, en actitud naturalista), también, por tanto, las sensaciones, representaciones, sentimientos, actos y estados psíquicos de toda especie pertenecen precisamente en esta actitud a la naturaleza viviente; son actos o estados "*reales*", caracterizados ontológicamente precisamente por ser actividades o estados animales o humanos, / dispuestos como tales en el mundo espacial tempo- /28/ ral; están sujetos, por consiguiente, a las determinaciones que convienen a "toda objetividad individual en general".

Todo ser *cósico* está temporalmente extendido; tiene su duración y con su duración se ubica de manera fija en el tiempo *objetivo*. Tiene así con su duración un sitio fijo en el tiempo único del mundo, que es una forma general de existir para toda *cosidad*. Todo lo que la *cosa* en otros respectos "es", conforme a cualquier otra determinación esencial que le convenga, lo es

en su duración, lo es con la más precisa determinación de un cuándo. Es por ello apropiado diferenciar entre DETERMINACIÓN TEMPORAL (la duración de la *cosa*) y NOTA *REAL* que, como tal, llena la duración, se dilata sobre la duración. Precisamente por ello, *a priori*, toda nota de una *cosa* es necesariamente, a lo largo de su duración, o continuamente cambiante respecto de su contenido, o no cambiante, siendo admisibles, en el primer caso, saltos discretos singulares. La *cosa* se "altera" si el llenado temporal de su duración es cambiante, continuamente o a saltos; la *cosa* permanece inalterada si ése no es el caso.[a]

Además, todo ser *cósico* tiene su puesto en el espacio del mundo, y este puesto es relativo a todo otro ser *cósico* y alterable por principio. Es algo movible en el espacio merced a su extensión corpórea, que le es esencialmente inherente y exclusivamente propia, la cual puede alterar constantemente su posición en el espacio. Estas proposiciones pueden entenderse de modo tan general que valgan de hecho y *a priori* para TODO SER *CÓSICO* EN GENERAL.

Ahora se distinguen, empero, respecto de la extensión corpórea, la *COSIDAD* MATERIAL y la *cosidad* en el sentido de la NATURALEZA *ANIMAL*. No sin razón designa DESCARTES la *EXTENSIO* como ATRIBU-
/29/ TO ESENCIAL DE LA *COSA* MATERIAL, que / por ello se llama también pura y simplemente corpórea, frente al ser anímico o espiritual, que en su espiritualidad no tiene como tal ninguna *extensio*, sino que más bien la excluye por esencia. De hecho, tiene ante todo que traerse a intelección que la *extensio*, entendida correctamente, distingue la naturaleza en el primer sentido de la naturaleza en el segundo sentido, aunque el atributo esencial plenamente abarcante del ser material no es la mera EXTENSIÓN, sino la materialidad, en tanto que ésta exige en sí misma tanto la extensión espacial como la temporal. Pero lo que ahora im-

[a] Habría que discutir expresamente si la duración de una *cosa* tiene que estar llena con determinaciones *cósicas* sin hiatos o si es posible un desaparecer y recomenzar de las *cosas* –con determinaciones iguales o alteradas en la duración discreta. Ello querría decir que una y la misma *cosa* podría tener varias duraciones separadas, y la cuestión sería si una *cosa* semejante, que se prolonga a lo largo de dos duraciones separadas, se diferenciaría de dos *cosas* existentes una tras otra. Sin embargo, nuestro contexto actual no requiere incondicionalmente el tratamiento de estas cuestiones.

porta es el conocimiento de la manera señalada como todo lo que conviene en otros respectos a una *cosa* material, está *a priori* (esto quiere decir siempre por esencia) referido a su extensión. La naturaleza espiritual, entendida como naturaleza *animal*, es un complejo que consiste en un estrato inferior de naturaleza material con la nota esencial de la *extensio* y un estrato superior inseparable que es de esencia radicalmente diferente y que ante todo excluye la extensión. Así pues, aunque la nota esencial abarcante de la *cosa* material es la materialidad, puede, no obstante, entenderse que la extensión se tome como nota diferenciante entre lo material y lo anímico o espiritual.

§ 13. *La significación de la extensión para la estructura de las* "cosas" *en general y en particular de las* cosas *materiales*

Lo que ahora importa es esclarecer de qué peculiar manera TODO LO QUE UNA *COSA* ES EN OTROS RESPECTOS y conforme a su esencia, ESTÁ REFERIDO A LA EXTENSIÓN QUE LE CONVIENE NECESARIAMENTE, y como ulterior consecuencia, de qué modo enteramente distinto las determinaciones psíquicas inherentes a las *realidades animales* ALCANZAN, MEDIANTE LA FUNDACIÓN DE LO ANÍMICO EN LO MATERIAL, DETERMINACIÓN ESPACIAL, la cual también a ellas les es necesaria. Por EXTENSIÓN espacial, o mejor, corpórea, de una *cosa* entendemos la CORPOREIDAD ESPACIAL perteneciente a su composición esencial concreta, exactamente tal como pertenece a esta composición, en plena determinación. Según esto, no sólo toda alteración del tamaño en que se conserve la figura espacial similar, todo cambio de figura en que se conserve el tamaño, toda deformación / en cualquier sentido, significan una alteración de la extensión, también toda alteración de la posición es una alteración de la extensión. /30/

La extensión no es, por ende, un mero fragmento del espacio, por más que coincida con uno en cada punto del tiempo de la duración *cósica*. Conforme a su esencia, ni el espacio mismo ni ninguno de sus fragmentos puede moverse; el espacio mismo no puede nunca[28] tener un AGUJERO, esto es, un sitio vacío de espacialidad y que sólo se llenara por detrás, digamos, mediante un fondo de reserva. El espacio es absolutamente "rígido"; sus

partes no son "extensiones" en nuestro sentido determinado, no son "*cuerpos*", ni siquiera *cuerpos* rígidos en el sentido de la *física*.

Digo ahora que esta determinación alterable —la extensión espacial o corporeidad— tiene un puesto completamente peculiar entre las propiedades constitutivas de una *cosa* material. A la esencia de la extensión pertenece la posibilidad ideal de la FRAGMENTACIÓN. Ahora es evidente que toda fragmentación de la extensión fragmenta la *cosa* misma, es decir, la descompone en partes, cada una de las cuales tiene a su vez pleno carácter *cósico*, el carácter de la *cosidad* material. A la inversa: toda partición de la *cosa* en *cosas*, toda fragmentación de la *cosa* como tal, fragmenta también la extensión *cósica*. Con otras palabras, la *cosa* no está extendida solamente en el sentido de que en general posee, entre otras determinaciones, una determinación llamada extensión corpórea: sino que con todo lo que en general es en cuanto a su contenido, y lo que es justamente en sí misma (lo que es con arreglo a su plena esencia que llena el tiempo, con arreglo a sus notas), se extiende, llena su corporeidad espacial. Por principio se distinguen las determinaciones extensionales corpóreas de la *cosa*, tamaño, forma, figura y similares (idealmente hablando: las determinaciones geométricas), y sus cualidades *reales*, o bien los modos-estados de éstas en las circunstancias respectivas, mejor: en las respectivas fases del tiempo.

Toda cualidad corpórea de una *cosa* "llena el *cuerpo* espacial";[29] en ella se difunde la *cosa*; en cada una, la *cosa* llena su corporeidad (extensión), y ésta es la misma en el mismo punto del tiempo para todas las cualidades *reales*. Y naturalmente, lo que vale para el todo, vale para cada fragmento. En particular, cada *cosa* es otra, cada una tendrá su diferente extensión espacial y la tendrá cualitativamente llena de muy diferente manera;
/31/ la manera del llenado / del *cuerpo*, la cualificación del *cuerpo*, el llenado del espacio[b] (si queremos emplear esta expresión no

[b] Llenado del espacio es ambiguo. La cualificación de un CUERPO da por resultado el concepto de cualidad corpórea, de cualidad "secundaria". El *cuerpo* mismo como determinación ("cualidad") de la *cosa* no es fragmento del espacio, sino que "llena" el espacio mismo, junto con las cualidades secundarias que a él lo llenan cualificándolo.

del todo correcta, pero usual) serán diferentes según la índole de las notas y según tomemos en consideración cualidades duraderas o meramente estados *reales* (en cuyo cambio se manifiestan las cualidades idénticas): pero el tipo general es siempre y necesariamente el mismo. De toda especie de cualidades puede decirse que ha de tener sus maneras particulares de llenar la corporeidad espacial, de cubrirla, de extenderse en ella. Pero necesariamente es una cualidad llenante. La *cosa* no conoce más determinaciones extensivas que la pura corporeidad (cualidad primaria) y las cualidades sensibles modificantes, sus cualidades secundarias "cualificantes". La coloración momentánea de una *cosa* (esto es, su estado óptico momentáneo entre la multiplicidad posible de estados ópticos en los cuales se manifiesta cambiantemente la unidad de las propiedades ópticas idénticas de la *cosa*) cubre de determinada manera la superficie del *cuerpo* de la *cosa*. Obviamente, el calor llena el *cuerpo* caliente de una manera enteramente diferente, o también la propiedad del olor el *cuerpo* oliente. De otra manera, a su vez, el peso y determinaciones *reales* semejantes. El peso tiene su extensión en tanto que toda fragmentación de la *cosa*, por amplia que sea, precisamente también fragmenta el peso. En el cambio de las circunstancias de su existencia, la *cosa* puede adquirir y volver a perder alguna de las propiedades llenadoras SINGULARES. Sin extensión corpórea no hay peso alguno. Pero está claro que la extensión nunca puede existir sola; su puesto particular no es el de una propiedad *real* entre otras. La *cosa* es lo que es en sus propiedades *reales*, que tomadas singularmente no son necesarias en el mismo sentido; cada una es un rayo de su ser. Pero la extensión corpórea no es, en el mismo sentido, rayo del ser *real*; no es de la misma ("propiamente de ninguna") manera propiedad *real*, sino una forma esencial de todas las propiedades *reales*. De ahí que un *cuerpo* espacial vacío sea, *realiter*, una nada; sólo es en tanto que una *cosa* con sus propiedades *cósicas* se extiende en él. Mejor: / el *cuerpo* ES determinación *REAL*, pero /32/
determinación básica en cuanto fundamento esencial y forma para todas las otras determinaciones.

En este sentido, pues, la extensión es la característica esencial de la materialidad, aunque es, y justo porque es, de una manera enteramente distinta, "propiedad *real*";[30] es atributo esencial, si

así se quiere usar la frase ATRIBUTO ESENCIAL. Expresa una forma esencial de la existencia, característica para el ser material o físico (forma esencial que lo es para todas las determinaciones *reales* en las cuales la existencia *cósica* se explicita). Esto para la mera *cosa* física, pero no para la *cosa* plena en general. La esencia de un ente *cósico* en general comprende la temporalidad. LOS HOMBRES Y LOS ANIMALES tienen su puesto en el espacio; se mueven en él como meras *cosas* físicas. Naturalmente se dirá: eso lo hacen "gracias a" sus cuerpos corpóreos. Pero sería peregrino decir: sólo los cuerpos de los hombres se mueven, no los hombres; los cuerpos de los hombres caminan por la calle, viajan en carro, viven en el campo o en la ciudad, pero no los hombres. También parece desde el principio que en este respecto hay diferencias entre las propiedades del cuerpo. Se diría que hay propiedades del cuerpo como peso, tamaño y similares, que en verdad atribuimos a los hombres y a nosotros mismos, pero con plena conciencia de que PROPIAMENTE sólo son inherentes al cuerpo material. Yo tengo un tamaño y tengo un peso naturalmente sólo en tanto que tengo un cuerpo. Cuando me atribuyo un LUGAR, el lugar es también el del cuerpo. ¿Pero no sentimos desde el principio cierta diferencia, gracias a la cual la localidad me pertenece algo más esencialmente? Pero reflexionemos sobre el asunto sistemáticamente.

§ 14. *La significación de la extensión para la estructura de los* animales

Los objetos de la naturaleza en el segundo sentido ampliado, están tomados en plena concreción: *REALIDADES ANIMALES* caracterizadas como CUERPOS ANIMADOS. Son *realidades* fundadas, que en sí presuponen como estrato inferior *realidades* materiales, los llamados cuerpos materiales. Ahora bien, éstos tienen además –esto es lo nuevo–, junto a las determinaciones espe-
/33/ cíficamente materiales, NUEVOS SISTEMAS DE PROPIEDADES, / LAS ANÍMICAS, a propósito de lo cual dejamos en suspenso si bajo este título no habrá que distinguir propiamente dos especies: un estrato sensible (estético) y uno propiamente PSÍQUICO. En la experiencia, las propiedades nuevas respectivas se dan como

PERTENECIENTES al cuerpo respectivo, y por mor de ellas éste se llama cuerpo, "CUERPO" PARA UN ALMA o para un espíritu. Por otro lado, estas propiedades son precisamente propiedades no materiales, y esto quiere decir: a su esencia pertenece no tener extensión, no ser dadas de la manera en que son dadas todas las propiedades que llenan la extensión corporal. Pero no es cosa de accidente, sino de esencia, que las propiedades se extiendan o no: y, por ende, que los objetos que tienen estas propiedades sean materiales o no. Los hombres y los animales TIENEN cuerpos materiales y en esa medida tienen espacialidad y materialidad. Pero en cuanto a lo específicamente humano y animal, esto es, en cuanto a lo anímico, no SON materiales, y por ello TAMPOCO tomados COMO TODOS CONCRETOS son *realidades* MATERIALES en sentido propio. Las *cosas* materiales son fragmentables, lo que corre parejas con la extensión perteneciente a su esencia. Los hombres y los animales no son fragmentables. Los hombres y los animales están LOCALIZADOS ESPACIALMENTE; incluso lo psíquico en ellos tiene ubicación espacial, por lo menos en virtud del hecho de estar esencialmente fundado en lo corporal. Hasta diremos que mucho de aquello a que nos referimos bajo el título amplio y al principio no aclarado de lo psíquico, tiene algo así como difusión (aunque no dilatación en el espacio). Pero, por principio, NADA por este lado está EXTENDIDO EN EL SENTIDO PROPIO, en el sentido específico de la extensión descrita.

§ 15. *La esencia de la materialidad (sustancia)*

Antes de que nos adentremos más en las diferencias, susceptibles de aclaración ulterior, entre la localización y la extensión, y así, en general, en la MANERA DE LA VINCULACIÓN entre el cuerpo material y aquello que consuma la *animalidad*, lo anímico, vamos a examinar primero con más detalle los MIEMBROS DE LA VINCULACIÓN.

La *cosa* física o material es *res extensa*. Discutimos ya el sentido de su "atributo esencial", la *extensio*. Ahora, ¿cómo se / compone el concepto de esta *RES*, qué quiere decir *REALIDAD* extendida, qué, *REALIDAD* EN GENERAL? Se habla también de SUSTANCIA extendida. ¿Qué quiere decir, preguntamos, esta sustancialidad, y en la mayor generalidad posible? /34/

La *cosa* material se ordena bajo la categoría LÓGICA de INDIVIDUO PURO Y SIMPLE (objeto "absoluto"). A ella se refieren las variaciones lógicas (u ontológicas formales) de propiedad individual (aquí contextura *cósica*), estado, proceso, relación, complexión, etc. En todo dominio de ser hallamos variantes análogas; por ello la meta de la claridad fenomenológica exige volver al individuo en cuanto la protoobjetividad. Todas las variaciones lógicas reciben de él su determinación de sentido.

a) El análisis fenomenológico de la dación de *cosas* como vía para la determinación de la esencia "*cosa* material"

Si consideramos, pues, la *cosa* misma, entonces es preciso, si queremos captar y determinar conceptualmente la esencia *cosa*, que no nos atengamos a las expresiones vagas y a las opiniones filosóficas preconcebidas que heredamos, sino que la saquemos de la clara dación misma. Tenemos, pues, que volver ejemplarmente a la conciencia en que se nos dan *cosas* originariamente y de modo tan perfecto que no pueda faltarnos nada para la captación de la forma esencial general que prescribe la regla apriórica a los objetos de esa índole. Que de tal suerte las *cosas* sean llevadas ejemplarmente a la dación, no significa solamente percibirlas o ponerse a fantasear claramente en un percibir. Eso no basta. No basta con ver esta mesa y echar sobre ella una mirada perceptiva, y tampoco tomar juntas varias percepciones de la mesa y luego, además, percepciones de otras *cosas*. Más bien es necesario "PERSEGUIR" lo perceptivamente presunto, percibiéndolo, experimentándolo, sea experimentándolo realmente o fantaseándolo. Es preciso *re*presentarse series de percepciones continuamente conexas (eventualmente, fingirlas libremente) en las cuales el objeto percibido sea uno y el mismo, y muestre así, en la marcha de las percepciones, de modo cada vez más perfecto lo que yace en él, lo que pertenece a su esencia.[c] 31

/35/ En el nóema del percibir, esto es, en lo percibido, tomado fenomenológicamente caracterizado con exactitud tal como es ahí *objeto* intencional, yace encerrado un señalamiento determinado a todas las demás experiencias del objeto de que se

[c] *Cfr.* p. 90 s.

trata. En el percibir está ahora dada esta mesa, pero está dada cada vez de determinada manera. El percibir tiene su SENTIDO PERCEPTIVO, su algo presunto tal como es presunto, y en este sentido yacen señalamientos, yacen indicaciones anticipadoras y restrospectivas no cumplidas que sólo tenemos que seguir. La mesa-aparente es mesa-aparente por el lado de delante con un color del lado de delante, una figura del lado de delante, etc. En el sentido de este algo presunto yace que la figura-presunta, o el color-presunto, vuelva a remitir a apariciones de figura o apariciones de color cada vez nuevas en un progreso determinado, a través del cual no solamente viene a mejor aparición lo ya realmente aparente, sino que los lados no aparentes (pero lados ciertamente co-presuntos de una manera más o menos indeterminada) vienen a la dación acreditante. En ello están de antemano delineadas todas las diferentes DIRECCIONES DE DETERMINACIÓN que yacen en la *cosa*-presunta como tal, y esto para cada uno de los inherentes cursos perceptivos posibles motivados, a los cuales, en fantasía libremente figurativa, puedo abandonarme, y a los cuales tengo que abandonarme si quiero ahora traer a claridad el sentido de las maneras de determinación respectivas, y con ello el contenido de la esencia de la *cosa*. Solamente cuando se consulta el nóema de *cosa* mismo, la mención misma de *cosa*, por así decirlo, llevándola a la dación que la despliega en todas direcciones, y se deja que la respuesta la dé esta mención de cosa en la ejecución de sus señalamientos, se alcanzan realmente los componentes esenciales de la *cosidad* y los entrelazamientos esenciales necesarios sin los cuales la *cosa*-presunta no puede en general ser pensada.

Con este método, si quisiéramos seguirlo *in extenso*, se tendrían como resultado muchas comprobaciones fundamentales respecto de la esencia *cosa*. A nosotros deben bastarnos sólo unas cuantas particularmente destacadas.

b) Movilidad y alterabilidad como elementos constitutivos de la *cosa* material; el esquema de *cosa*

En primer lugar, fácilmente nos convencemos de que en la esencia de la *cosa* material en general /se fundan por principio las /36/

posibilidades del movimiento y el reposo, de la alteración y la inalteración cualitativas. Una *cosa* puede, por ejemplo, estar fácticamente inmóvil e inalterada; pero es un contrasentido que sea por principio inamovible e inalterable. Por otro lado, PUEDE estar absolutamente inalterada: en la intuición podemos captar en ejemplos adecuados la idea de una *COSA* INALTERADA en todo respecto (así sea solamente como un caso límite ideal). Si partimos de esta idea y nos aferramos a la *cosa* por sí, sin reparar en el nexo de *cosas*, entonces nos salta a la vista que en este caso no contamos absolutamente con ningún medio para diferenciar la esencia de la *COSA* de la esencia de un FANTASMA vacío, que el excedente por el lado de la *cosa* no llega realmente a darse acreditadamente en el sentido expuesto. Estamos ante un mero fantasma, por ejemplo, cuando en el estereoscopio aprendemos a llevar agrupamientos adecuados a una fusión corpórea.[32] Vemos entonces un *CUERPO* ESPACIAL, ante el cual pueden plantearse preguntas con sentido respecto de su figura, respecto de su color, también respecto de su lisura o aspereza y otras determinaciones de orden semejante, preguntas que pueden, por tanto, hallar una respuesta conforme a la verdad, por ejemplo en las palabras: ésta es una pirámide roja y áspera. Por otro lado, lo aparente puede estar dado de tal modo que la pregunta de si es pesado o ligero, si es elástico, magnético, etc., no tiene ningún sentido; mejor: ningún soporte en el sentido perceptivo. No vemos precisamente una *cosa* material. En el contenido de sentido de la apercepción que ejecutamos en el ejemplo elegido, falta el grupo entero de determinaciones materiales. Éstas no están, digamos, meramente indeterminadas y dejadas abiertas, como en efecto toda percepción de *cosa* deja mucho abierto en virtud de los componentes de indeterminación en la aprehensión, por ejemplo, la coloración determinada del lado de atrás invisible: si ésta, que ya fue, digamos, apercibida como roja, es roja de modo plenamente uniforme o contiene manchas, listas, etc.; cómo discurre en lo invisible la figura de la *cosa* aprehendida solamente como cerrada de alguna manera; si el *cuerpo* es duro o blando, metálico o no metálico, etc.[33] Más bien se trata de que, sin menoscabo de las indeterminaciones que por lo demás siguen abiertas,
/37/ EN LA APREHENSIÓN NO ESTÁN EN GENERAL REPRESENTADOS GRUPOS ESENCIALES DE NOTAS, / a

saber, los de la MATERIALIDAD ESPECÍFICA. De esta suerte vemos también un arco iris, el cielo azul, el sol, etc. De ahí inferimos que *cuerpo* espacial lleno (*cuerpo* cualificado) mediante la plenitud cualitativa que se extiende, no es todavía tanto como una *cosa*, una *cosa* en el sentido corriente de algo *REAL* MATERIAL. Está claro igualmente que toda *cosa* sensible requiere en su dación, como un fragmento básico de su esencia (por ende, siempre, insuprimiblemente), de esa índole de *cuerpo* espacial lleno. Una *cosa* está siempre dada, necesariamente, como extensión espacial llena, pero también como algo más. Decimos que la esencia de una *cosa* comprende un ESQUEMA SENSIBLE, y con ello entendemos este armazón básico, esta figura corpórea ("espacial") con la plenitud extendida sobre ella. La *cosa* que aparece en reposo y cualitativamente inalterada no nos "MUESTRA" más que su esquema, o más bien la apariencia, mientras que, ciertamente, está a la vez "APREHENDIDA" como material. En este respecto, empero, no se "MUESTRA", no llega propiamente a la visión, a la dación original. En lo "propiamente" dado no se alteraría nada si el ESTRATO DE LA MATERIALIDAD entero fuera TACHADO de la apercepción. Ello es de hecho pensable. En la experiencia original, en la percepción, el "*cuerpo*" es impensable sin cualificación sensible; pero el fantasma está originalmente dado y por ello también es pensable sin los componentes de la materialidad, mientras que éstos por su lado son no independientes (desprendimiento unilateral).[34] Si traemos a la consideración las diferentes ALTERACIONES, las extensivas (cambio de lugar, deformación) y las cualitativas, observamos de nuevo lo mismo: lo que en la PERCEPCIÓN de alteraciones *cósicas*, y justamente de alteraciones en el contenido propio de la *cosa* aparente, llega para nosotros a PERCEPCIÓN REAL, son solamente cursos continuos de esquemas sensibles; o como también podemos decir: SE ALTERA CONTINUAMENTE EL ESQUEMA SENSIBLE DE LA *COSA*. Pero de nuevo queda claro que aquí no está dado nada que no pudiera también estar dado como puro "fantasma". También los fantasmas (en el sentido indicado de la pura dación espacial, sin ningún estrato de aprehensión de la materialidad) pueden ser fantasmas que se mueven, se deforman, se alteran cualitativamente en cuanto al color, el brillo, el sonido, etc. / De nuevo, por tanto, /38/

la materialidad puede estar desde un principio co-aprehendida y, sin embargo, no estar co-dada.

En seguida hay que hacer hincapié expresamente en que el concepto del esquema (del fantasma) no se restringe en modo alguno meramente a una esfera sensorial. Una *cosa* percibida tiene también su ESQUEMA TÁCTIL, que se da a conocer en su captación táctil; en general PUEDEN DISTINGUIRSE EN EL PLENO ESQUEMA PRECISAMENTE TANTOS ESTRATOS CUANTOS GÉNEROS DE DATOS SENSIBLES PODAMOS HALLAR, los cuales se extienden sobre la extensión espacial, que aparece como idéntica, de la *cosa*. El esquema no se multiplica a tenor de este múltiple llenado. Las cualidades sensibles llenan la corporeidad espacial una y absolutamente idéntica en varios estratos que, merced a esta identidad y merced a la esencial inseparabilidad respecto de la extensión, tampoco pueden por principio dividirse en varios esquemas SEPARADOS.

Examinemos esto con mayor precisión: sea dado uno y EL MISMO *CUERPO*, cuya figura es una y cuya extensión es una, la cual se exhibe, empero, de manera doble, como corporeidad vista y tocada. El *cuerpo* es de color, o sea, está coloreado por todas partes, en toda su extensión, uniformemente o con colores diferentes en las diferentes partes de su extensión (de su superficie). Pero el *cuerpo* es de color solamente en la "aparición óptica". En el "espacio táctil", en la corporeidad táctilmente aparente (táctilmente dada), el color no está dado.[d] [35] Por otro lado, la lisura es dada táctilmente, el brillo visualmente. La humedad no puede ser vista, sino sólo tocada. Puede ser sólo "co-vista", así como la aprehensión de la tactilidad sedosa co-*re*presenta el brillo mate. La aspereza puede ser tocada y también "vista", e igualmente el acanalado de una superficie. La especie o la forma del llenado visual o táctil de la corporeidad, la forma de las vivencias de transición en la aprehensión ininterrumpida, es exactamente análoga, de igual forma. También para la figura misma de la
/39/ *cosa*, / la pura corporeidad espacial, subsiste al parecer esta

[d] Ciertamente, las expresiones espacio visual, espacio táctil, por usuales que sean, son bien peligrosas. EL espacio, el mismo, se exhibe, aparece, visual y táctilmente; la cuestión es cómo entender la identidad y, por otro lado, hasta dónde puede hablarse de estratos.

analogía de la forma de complexión, a pesar de las diferentes maneras de darse sensibles.

Pero aquí no hablamos de analogía, sino de identidad. ¿Cómo se llega a la posición de la identidad? ES LA MISMA PROPIEDAD OBJETIVA la que se manifiesta en el brillo y en la lisura. Y en todos los casos tomo el *cuerpo* como el mismo. El CUERPO tiene solamente UNA FIGURA, solamente una extensión; mejor: la *cosa* perceptiva tiene solamente una corporeidad espacial (figura espacial). Junto a esto, la *cosa* tiene su color, su brillo (captado en el ver), su lisura (captada táctilmente), etc. Más aún: ahora suena, emite calor o frío, y así por el estilo.

También el MOVIMIENTO del *cuerpo* puede ser captado MEDIANTE SENTIDOS DIFERENTES como cambio de lugar de la corporeidad espacial *cósica*.

EL GOLPE Y LA PRESIÓN NO pueden propiamente ser VISTOS; puede verse solamente lo que con ellos ocurre en el espacio y en la figura. Tampoco LA PRESIÓN, LA TENSIÓN, LA RESISTENCIA pueden experimentarse mediante el mero tocar. Se tienen que "tensar los músculos", "hacer fuerza contra ello", etc. Pero, no obstante, cuando un *cuerpo* ejerce presión sobre otro, capto visualmente[36] diversos sucesos, por ejemplo, que un *cuerpo* que golpea a otro lo hace a un lado, que el movimiento de un *cuerpo* se retarda o se acelera por un golpe, etc. Algo similar, aunque no tan cómodamente, capto mediante el sentido muscular y del tacto. Se distinguen aquí el movimiento geométrico y el mecánico, y lo mecánico no se aprecia exclusivamente mediante un sentido. También de otro modo encontramos un paralelismo entre cualidades sensibles y sucesos extensionales: calor y frío – expansión y contracción OCURREN JUNTOS DE MANERA REGULADA. Por todas partes, la aprehensión por medio de un "sentido" encierra en sí horizontes vacíos de "percepciones posibles", de modo que en cada caso puedo entrar a un sistema de nexos de percepciones posibles y, al llevarlos a cabo, reales. Podemos decir: el *cuerpo* espacial es una unidad sintética de una pluralidad de estratos de "apariciones sensibles" de sentidos diferentes. Cada estrato es en sí homogéneo, inherente a un sentido: una / percepción /40/
aperceptiva o una multiplicidad perceptiva que va corriendo y puede proseguirse homogéneamente. Cada percepción y cada serie de percepciones semejante tiene sus complementos de

apercepciones paralelas de los otros estratos, los cuales constituyen "CO-DACIÓN", no real dación, y hacen posible una posterior resolución en la percepción real. La plenitud óptica dada del esquema visual señala al lado táctil del esquema y eventualmente a la plenitud determinada del mismo. El uno recuerda "asociativamente" al otro. La experiencia me da a conocer nuevas plenitudes, que son aprehendidas como no recién originadas, sino como ya existentes y permanentemente inherentes, etc. Lo mismo ocurre ya en un estrato solo. Veo el lado de delante del esquema, y en el lado de atrás queda mucho indeterminado. Pero el esquema tiene un lado de atrás. Así tiene el *cuerpo* también un lado o estrato táctil, sólo que éste está aún indeterminado. El *cuerpo* es una unidad de la experiencia, y en el sentido de esta unidad radica el ser índice para una multiplicidad de experiencias posibles en las cuales el *cuerpo* puede venir a darse en formas siempre nuevas. Aquí hemos tomado ante todo el *cuerpo* con independencia de toda condicionalidad causal, meramente como una unidad que, mediante multiplicidades de sensación, se exhibe visual o táctilmente como provista de un contenido interno de notas. Ciertamente, algunos de los ejemplos elegidos (la apercepción de las cualidades mecánicas) nos llevaron ya más allá de ello.

Sin embargo, en lo dicho también radica que, bajo la mencionada presuposición (la de que tomamos la *COSA* FUERA DEL NEXO DE *COSAS*), al ejecutar experiencias NO ENCONTRAMOS NINGUNA POSIBILIDAD de DECIDIR acreditadamente si LA *COSA* MATERIAL EXPERIMENTADA ES REAL o si sucumbimos a un mero engaño y lo experimentado es un MERO FANTASMA. Apelar a la concordancia subsistente de los diferentes sentidos significaría malentender nuestro problema. Naturalmente, la posición de *cosa* (la doxa) que yace en la percepción está motivada mediante lo dado actualmente en cada caso, es decir, mediante el esquema que aparece, y también naturalmente, un esquema que aparece plurilateralmente tiene que tener un plus de fuerza motivante. Pero
/41/ si la materialidad de la *cosa* no se diera real / y propiamente en otra parte (genéticamente hablando: si el contenido de determinación de la materialidad específica no nos hubiera sido dado alguna vez en casos parecidos), entonces no habría abso-

lutamente nada para lo cual la intuición del esquema pudiera ejercer una función de motivación.

c) Acreditación de la materialidad de la *cosa* mediante su dependencia de circunstancias

Ya es ciertamente el momento de decir lo que nos ha estado faltando, o sea, de abordar la presuposición que hemos hecho. Hasta aquí hemos tomado la *cosa* en aislamiento. Pero la *cosa* es lo que es en referencia a "circunstancias". Si ponemos frente a frente la alteración de fantasmas y la alteración de *cosas*, está claro que ambas no son lo mismo y que no se diferencian meramente mediante un componente del contenido que, bajo el título de materialidad, se hallara presente en la una y faltara en la otra. Es patente que pueden tener lugar alteraciones de *cosas* con un esquema sensible inalterado, y a la inversa, con un esquema alterado la *cosa* puede permanecer inalterada. Esto último, por ejemplo, cuando la misma *cosa* inalterada es percibida bajo una cambiante iluminación diurna o bajo una iluminación de color cambiante y similares.

La *realidad* propiamente dicha, que aquí se llama materialidad, no radica en el mero esquema sensible, no en aquello que podría convenir a lo percibido si para este mismo no hubiera, y no tuviera sentido, nada semejante a una referencia a "circunstancias"; más bien radica precisamente en esta referencia y en las maneras de aprehensión correspondientes a ella. Bajo una iluminación cambiante, en referencia, pues, a otra cosa que la ilumina, la *cosa* tiene constantemente otro aspecto, y ello no caprichosa, sino determinadamente. Aquí subsisten patentemente nexos funcionales que ponen en referencia las modificaciones esquemáticas de uno de los lados con las de otros lados. En el sentido de la aprehensión de una *cosa* como *cosa* (y no del mero fantasma) radica que tales esquemas, y transcurriendo justamente en series determinadas de modificaciones y, de manera determinada, ya alterándose, ya no alterándose, sean experimentados como manifestaciones de uno y lo mismo. Pero los experimentamos como tales en la medida en que transcurren como "dependientes" de las "circunstancias *reales*" inherentes. Así pues, en nuestro ejemplo experimentamos la

misma *cosa* con respecto a sus propiedades ópticas, las cuales
42/ conservan su unidad y determinación en el cambio de la / iluminación por el cambio de las fuentes de luz correspondientes. La unidad atraviesa los esquemas en la medida en que éstos estén llenos de color. Lo que en ello se constituye es el color "*objetivo*", aquel que la COSA tiene, ya se halle a la luz del sol o en una luz de día más tenue, o cuelgue en la oscuridad del ropero, y así en cualesquiera condiciones de iluminación, a las cuales pertenecen funcionalmente esquemas enteramente determinados, incluyendo el completo llenado de un esquema visual.

En tanto que las circunstancias permanecen inalteradas, también el esquema permanece inalterado. Un cambio constante de las circunstancias tiene como consecuencia un cambio constante del esquema, e igualmente, con la inalteración constante, con el comportamiento inalterado de las apariciones que fungen como circunstancias, hay en la misma duración una inalteración constante del esquema dependiente.

Así pues, la inalteración es caso límite de la alteración: se conforma a la regla merced a la cual a iguales circunstancias pertenecen iguales dependencias funcionales. Tomemos otro ejemplo. Un muelle de acero que es impulsado efectúa ciertas oscilaciones y recorre ciertas secuencias de estados del cambio de lugar y la deformación relativos: el muelle de acero tiene la propiedad *real* "elasticidad". Tan pronto como tiene lugar cierto impulso, tiene lugar una desviación pertinente del estado de reposo y cierta manera de oscilar pertinente; tan pronto como tiene lugar otro cierto impulso, tiene lugar otra manera de oscilar pertinente de tipo intuitivo similar. Si se suprime todo impulso, entonces otras circunstancias pueden experimentar un cambio y actuar de la misma manera que aquéllas. Si las circunstancias permanecen por completo inalteradas (todas las que precisamente son "circunstancias" respecto de la elasticidad), entonces el muelle permanece en el estado de la inalteración. En circunstancias iguales, consecuencias iguales: a igual cambio de circunstancias, iguales maneras de oscilar. La regla general a la que se conforma la inalteración como caso límite de la alteración, no es conciente como tal: aquí expresa una forma perteneciente a la apercepción de la propiedad *real*; la apercepción de la propiedad *real* encierra en sí esta articulación en

circunstancias y alteraciones esquemáticas funcionalmente dependientes, pero de modo tal que la dependencia se presenta en un caso dado y no *in abstracto*. Por otro lado, ciertamente la *cosa* y la propiedad son captadas de modo *objetivante*, no así el esquema / y las circunstancias (apresadas también como algo esquemático). /43/

Precisamente de esta manera se constituye toda propiedad "*objetiva*", "*real*", de la *cosa* fenomenal. Lo *real* de la *cosa* misma es tan diverso como propiedades *reales* tenga en este sentido la *cosa*, propiedades que son íntegramente unidades en referencia a multiplicidades de las regulaciones esquemáticas en relación con circunstancias correspondientes.

d) El esquema como determinación *real* de la *cosa* material

El esquema respectivo adquiere, gracias a esta aprehensión *realizadora* (a saber, como constituyente para la *cosa real* en cuanto sustrato de propiedades *reales*), el carácter de una determinación *real* de sentido particular. Frente a la propiedad *real* unitaria, en nuestro ejemplo el color *objetivo* inalterado, está el ESTADO *real* momentáneo, que corresponde a las "circunstancias" y cambia según leyes. Éste coincide con el esquema, pero no es mero esquema (la *cosa* no es un mero fantasma). A la aprehensión cambiada le corresponde un correlato cambiado. O sea, en la aprehensión-de-*cosa*, el esquema no es percibido como mera extensión sensiblemente llena, sino que es percibido precisamente como "protomanifestación" (manifestación originaria) de una propiedad *real*, y precisamente por ello como estado de la sustancia *real* en el punto temporal respectivo. La propiedad misma viene solamente a la dación que da realmente cumplimiento, por ende originaria, cuando llegan a desenvolverse de modo originario las series funcionales en las cuales vienen a darse originariamente las DEPENDENCIAS respecto de las circunstancias inherentes; en otras palabras: las DEPENDENCIAS CAUSALES. Las CAUSALIDADES no son, en este caso, causalidades meramente supuestas, sino "VISTAS", "PERCIBIDAS". Es patente que aquí la dirección de la mirada en la captación mentante de la propiedad *real* y la dirección de la mirada en la captación mentante de la dependencia causal de sus respectivos estados respecto de

las circunstancias inherentes (que entonces alcanzan ellas mismas captación objetiva), son diferentes, aunque en ambas partes la mirada recorre en cierta manera el esquema o más bien el estrato correspondiente de su plenitud. Y de nuevo cambia la dirección de la mirada, eventualmente dentro del mismo estado
44/ de la situación predada para estas / diferentes captaciones, al ir a la *cosa* misma en cuanto sustrato idéntico de esta o aquella propiedad que se manifiesta, o bien de los respectivos estados referidos a estas o aquellas circunstancias. Están delineadas tantas direcciones de la unidad en la aprehensión causal del esquema, es decir, direcciones para series de percepciones posibles en referencia funcional a series de circunstancias perceptibles, como diversamente determinable POR PROPIEDADES, conforme al sentido aprehensivo mismo, es lo *real-cosa*, la "SUSTANCIA" material unitaria;[e] y esto tiene realmente esas propiedades (propiedades *REALES*, sustanciales) si la experiencia que da cumplimiento las acredita originariamente en los estados (maneras de comportamiento) *cósicos* dependientes de circunstancias. Por lo demás, la aprehensión-de-*cosa* lleva consigo, como se establece ya con toda percepción singular y serie singular de percepciones, diferentes modos de determinación e indeterminación. Lo percibido es ciertamente conciente como lo *real* del estado dado, pero solamente como más o menos determinado. Pero la manera como la indeterminación puede determinarse con más precisión, está delineada por la esencia formal de la aprehensión-de-*cosa* como tal y además por la particularidad de la aprehensión particular respectiva, o sea, por lo que ella deja abierto justamente en esta particularidad.

e) Determinación más precisa, redeterminación y supresión de la experiencia de *cosas*

En la esencia general de la aprehensión-de-*cosa* radica, además, que en el progresar de las experiencias que protomanifiestan la *cosa* respectiva de una manera cada vez más rica, también

[e] Sustancia no significa aquí absolutamente nada más que *cosa* material como tal, considerada en tanto que es lo idéntico de propiedades *reales*, actualizándose temporalmente en multiplicidades reguladas de estados en dependencia regulada de circunstancias inherentes.

se presentan direcciones de determinación cada vez más ricas y en ellas pueden siempre establecerse nuevos sitios vacíos de la determinabilidad. *A priori*, solamente en el progreso de las experiencias progresivas protomanifestadoras se hace patente lo que es la *cosa* misma respectiva. Como posibilidades de principio, aquí se hallan (según lo que ya señalamos antes) siempre lado a lado: 1) la posibilidad de experiencias concordantes sin excepción y / que sólo determinan con más precisión; 2) la /45/ posibilidad de experiencias parcialmente concordantes, parcialmente discrepantes, y justo determinantes de LA MISMA *cosa* en formas nuevas y distintas; 3) finalmente la posibilidad de las discordancias incompatibles, con las cuales se patentiza el no-ser de lo experimentado en concordancia provisional o también de la *cosa* determinada "de otra forma" en sus pormenores. Pero si la *cosa* ES, entonces es en cuanto lo *real* idéntico de sus propiedades *reales*, las cuales, por así decirlo, son los meros rayos de su ser unitario. En cuanto esto idéntico, la *cosa* está puesta de manera motivada en toda experiencia, por imperfecta que sea, por mucho que deje abierto, y la fuerza legitimadora de la motivación aumenta con la riqueza de las protomanifestaciones que sobrevienen en la marcha de la experiencia. La *cosa* ES constante en tanto que bajo las circunstancias inherentes a ella se comporta así y asá: *REALIDAD* o, lo que aquí es lo mismo, SUSTANCIALIDAD, Y CAUSALIDAD, SE CONCIERTAN INSEPARABLEMENTE. Las propiedades *reales* son *eo ipso* causales. Conocer una *cosa* quiere por ende decir: saber por experiencia cómo se conduce al presionarla y golpearla, al doblarla y romperla, al calentarla y enfriarla, esto es, cómo se comporta en el nexo de sus causalidades, en qué estados entra, cómo al atravesarlos sigue siendo la misma.

Indagar estos nexos y determinar en el pensamiento científico las propiedades *reales* sobre la base de la experiencia progresiva –ésta es la tarea de la *física* (en un sentido ampliado de la palabra), la cual, guiada aquí desde las unidades más próximas en el escalonamiento de las experiencias y las protomanifestaciones de la experiencia, progresa hacia unidades siempre más elevadas.[37]

§ 16. *Constitución de las propiedades de la cosa en multiplicidades de relaciones de dependencia*

Así pues, con referencia a las circunstancias *reales*, las reales y las posibles, una UNIDAD atraviesa por entre todos los cambios de estado, de tal modo que, por el lado de la aprehensión, todo cambio de estado, ya pertenezca a la misma propiedad en cuanto inalterada, ya a propiedades en alteración constante o discreta, se halla o puede hallarse como unívoco en el nexo
46/ *real* dado. La *cosa* en cuanto unidad de sus propiedades / puede, pues, en el cambio de cualesquiera estados o maneras de comportamiento, alterar"se" o permanecer inalterada. Toda propiedad *real* es, en cuanto *real*, alterable. Por tanto, las unidades de la protomanifestación en su continuidad temporal son aprehendidas, en su dependencia de las unidades de las circunstancias, como fases de una unidad de duración que se sostiene en ellas. El hierro se funde y cambia su estado físico, el cual por su lado tiene manifiestamente el carácter de una propiedad *real* en nuestro sentido. El peso de un *cuerpo* material se altera constantemente al ser llevado hacia los polos terráqueos, y así por el estilo. Bien mirado, la conformación de la unidad como conformación de una identidad en el flujo del cambio temporal no es nada que sea específicamente peculiar de la *cosa*. A la esencia de toda unidad –incluso de toda unidad no sustancial– como mera unidad de duración, pertenecen *a priori* posibilidades de que la duración esté provista de un llenado temporal igual o, prescindiendo de saltos singulares, continuamente alterable. Y por todas partes interviene en esto la conciencia de unidad, la cual en tales continuos temporales tiene individualmente consciente lo idéntico que ahí dura y se altera, y cuando es posible lo capta en forma mentante. Por ejemplo, el sonido, el dato puro de sensación, que ciertamente no es algo sustancialmente *real*, se "altera" con respecto a su intensidad, y entre tanto permanece inalterado con respecto a su altura, etc. Ahora hay que observar que la constitución de propiedades *reales* también puede ejecutarse en niveles superiores; que son, por ende, posibles conformaciones escalonadas, según lo cual en unidades de la protomanifestación se protomanifiestan por su lado unidades a su vez superiores y eventualmente se determinan a partir de

ahí con ayuda del pensar basado en la experiencia. Lo mismo vale con generalidad.[38]

Teníamos antes el principio de la coordinación de las daciones esquemáticas, principio que en la apercepción de lo *real* es formalmente determinante: iguales circunstancias - iguales consecuencias. Este principio requiere, sin embargo, cierta variación del sentido que se le ha dado hasta ahora: las circunstancias eran daciones esquemáticas, e igualmente las consecuencias.

Eso está bien cuando tenemos que ver con propiedades de nivel inferior y experimentamos lo *real* como unidad duradera de una y la misma propiedad INALTERADA.[39]

Pero en la esencia de toda *cosa* (tal como la captamos en la esencia de la experiencia, o sea, en la experiencia idealmente posible) radica la / posibilidad ideal de su alteración: de la alteración de lo *real*. Por ejemplo, el muelle es elástico. En iguales circunstancias esquemáticas experimentamos (o, idealmente hablando, podemos experimentar) cómo se presentan iguales series esquemáticas de alteraciones o de inalteraciones: siempre de nuevo las mismas maneras de oscilar con impulsos igualmente dirigidos, igualmente fuertes, etc., hasta llegar naturalmente al caso límite en que el impulso es 0 y la oscilación es siempre 0. /47/

Ahora bien, el golpe puede ser tan fuerte que se rebase el "límite de elasticidad"; el muelle se quiebra, se desbarata en varios fragmentos separados. Ya no tenemos ahí la unidad de algo *real* uno con la contextura elástica una. O de otra manera: el muelle se pone al rojo, pierde su elasticidad, o la elasticidad se altera en tanto que aún permanece.

Éstas son ALTERACIONES DE PROPIEDAD: la propiedad alterada tiene a su vez, respecto de sus esquemas, la regla formal: en iguales circunstancias, iguales consecuencias. Pero, pese a la forma igual, es ciertamente distinto el nexo funcional fáctico, los esquemas y circunstancias recíprocamente coordinados. Y cuando el acero se funde y la elasticidad ha desaparecido, la *cosa* se ha alterado, ya conserve propiedades, pero que estas propiedades se alteren, ya pierda propiedades y reciba nuevas propiedades de otro tipo, o eventualmente muestre también

alteraciones en propiedades del tipo ya presente tras la cesación de aquellas propiedades.

Tenemos entonces no solamente UNIDAD EN LAS ALTERACIONES DE LAS PROPIEDADES y en la propiedad que se altera singularmente, así como en general tenemos unidad en las series de alteraciones, sino que A TRAVÉS DE LAS ALTERACIONES DE PROPIEDAD PASA UNA NUEVA UNIDAD; o sea, la *cosa* es de tal índole que, con alteraciones enteramente determinadas de las circunstancias *reales*, cambia precisamente las propiedades *reales* de manera determinada. Las series de alteraciones de las propiedades *reales*, en su dependencia de las alteraciones de las circunstancias *reales*, manifiestan de nuevo una unidad. Para todas las alteraciones de propiedad tenemos inherentes alteraciones de las circunstancias. En todas sus maneras de comportamiento es dependiente de ellas y es lo que es con referencia a circunstancias.
/48/ Y en las maneras de comportamiento yace una / UNIDAD como propiedad unitaria, en tanto que tenga lugar tal referencia a circunstancias que la *cosa* se conciba en ESTADOS, estados que sean tan dependientes de los de las circunstancias que sean posibles alteraciones motivadas de circunstancias, con las cuales vayan de la mano alteraciones reguladas de los estados de la *cosa*; y justamente de tal manera que iguales series de alteraciones de circunstancias de una y la misma especie, originen "siempre de nuevo", dentro del respectivo trecho de la duración de la *cosa*, iguales series de alteraciones de estados de la especie correspondiente. "Siempre de nuevo": siempre de nuevo puedo poner la *cosa*, que tiene su carácter óptico inalterado, idéntico, bajo diferentes iluminaciones y series de iluminaciones. Siempre de nuevo puedo impulsar la *cosa*, que es elástica y tiene su carácter elástico inalterado, de una manera diferente, etcétera.

Así pues, tengo un segmento en la duración de la *cosa* en el cual ésta tiene precisamente unidad de una propiedad *real* —y una propiedad inalterada. Si el muelle se ha puesto al rojo, entonces da comienzo un nuevo segmento del ser *cósico*: ahora es inelástico y tiene de nuevo una propiedad correspondiente, pero nueva, 'EN LUGAR' de la elasticidad. Igualmente si la *cosa* ha perdido su coloración cromática por haberse desteñido por completo.

LA DURACIÓN DEL SER *CÓSICO* SE DESCOMPONE ASÍ EN SEGMENTOS RESPECTO DE CADA PROPIEDAD. PERO ALLÍ TENEMOS LA ABARCANTE UNIDAD DE LA *COSA*: CADA PROPIEDAD DEL PRIMER NIVEL ES ALTERABLE, PERO LAS ALTERACIONES DE LAS PROPIEDADES SE HALLAN DE NUEVO BAJO REGLAS DE LA DEPENDENCIA DE CIRCUNSTANCIAS.

[40]Por todas partes se distinguen dependencias y constituciones de propiedades del primer nivel de las de nivel superior, y la conformación de unidad de nivel superior es de nuevo una conformación de propiedades *reales*, porque precisamente en el nexo de la experiencia, las alteraciones de propiedad del nivel inferior no son inmotivadas, sino que, por su lado, se ponen de nuevo de manifiesto como dependencias de circunstancias *reales*. El hierro no se pone al rojo por sí mismo, alterando con ello ciertos complejos de sus propiedades *reales* en la experiencia, sino que lo hace en circunstancias *reales*, también ellas experimentables, las cuales, en su intervención regulada, / son cognoscibles, primigeniamente experimentables. /49/
En la duración de la *cosa* se presentan siempre nuevas propiedades o alteraciones de propiedad, a veces aparicionalmente inconstantes; pero por el conjunto de las alteraciones atraviesa una unidad de *realidad*, una unidad de referencias ininterrumpidamente reguladas a circunstancias *reales*, una unidad de tal índole que toda alteración que ya pertenece al nivel de la *realidad* está ella misma de nuevo regulada causalmente.

La *cosa* intuitiva no es aprehendida directamente en el pleno rigor de esta idea de *realidad*, aunque ésta, como puede reconocerse, ya está esbozada en la misma conformación de unidad que está dada sin más en su aprehensión. Fue la nueva CIENCIA DE LA NATURALEZA la que por vez primera captó esta idea de una identidad rigurosa en dependencias absolutamente determinadas y unívocas de la causalidad –idea que cabe sacar de la aprehensión de la experiencia–, y la que desarrolló las exigencias contenidas en ella, exigencias que determinan esencialmente la marcha de la investigación[41] científico-natural. Con ello está en conexión el hecho de que la ciencia de la naturaleza concibe en rigurosa universalidad el principio "en iguales circunstancias, iguales consecuencias", ya esbozado en la aprehensión primigenia de *cosas*, precisamente como correlato de la idea rigurosa de la *cosa* (de lo *real*); igualmente el principio: no hay cambio

sin causa, no hay transformación sin identidad de lo *cósico* que se transforma; por lo cual, pues, no puede haber en verdad un milagro en forma de transformación de una *cosa* en una segunda *cosa*, sino en el mejor de los casos un saltar (eventualmente sólo en apariencia discreto) de grupos principales de propiedades a otros, pero entonces sólo en referencia a circunstancias conforme a leyes causales fijas.[ʃ] No obstante, acaso ésta no sea una necesidad apriórica. *A priori*, acaso sea pensable que una *cosa* se altere, esto es, que se transforme en sus propiedades *reales*, por sí misma. Considerémoslo con más detalle. ¿Sería pensable, por ejemplo, que una *cosa* perdiera por sí misma su elasticidad, que una coloración se destiñera por sí misma, que el agua se secara por sí misma?

En la aprehensión de *cosa*, por ejemplo, de la *cosa* como coloreada, elástica, etc., radica precisamente aquella aprehensión
/50/ de propiedad de la que hablamos, / con su referencia a circunstancias. Ahí está encerrada la posibilidad ideal de que, referida a ciertas circunstancias, la propiedad permanezca inalterada. Ciertas circunstancias pueden alterarse sin que ello tenga ningún influjo sobre la *cosa*. Entonces, esto significa: en el mundo en torno pueden ocurrir muchas cosas sin que la *cosa* dada (en tanto que la tenemos en la intuición) muestre alteraciones de ninguna clase. Estas circunstancias carecen *realmente* de influencia, no pertenecen al nexo causal que para la *realidad* de esta *cosa* es constitutivo por un lado cualquiera. Puede ser, de nuevo, que subsistan ciertas dependencias, que ciertas alteraciones de circunstancias tengan consecuencias para la *cosa*, esto es, que en la *cosa* transcurran cambios de estado correspondientes de tal manera que se manifieste ahí una y la misma propiedad *real* inalterada. Y si transcurren iguales series de circunstancias, entonces transcurren iguales series de estados, y la propiedad permanece inalterada. Un caso especial es aquel en que en las circunstancias causales tiene lugar, en vez de un curso

[ʃ] Acaso no requiera una discusión particular la conformación de un complejo de propiedades *reales* del modo como, mediante relación causal con circunstancias complejas, se destacan experimentalmente caracteres unitarios de *cosa*, mientras que éstos, en un análisis causal más preciso, se deshacen en propiedades parciales.

de alteración, un transcurso de inalteración (duración inalterada), "nada se altera". Entonces también causalmente puede no alterarse nada, en caso de que la consecuencia dependa unívocamente de estas circunstancias.

Ahora bien, la concepción ingenua opina que UNA *COSA* PODRÍA ALTERARSE POR SÍ MISMA. Toda aprehensión de *cosa* sucede bajo coaprehensión de circunstancias como condicionantes. Pero, en efecto, la *cosa* nunca llega a darse perfectamente. Y por lo que toca a las enunciaciones que hacemos sobre la *cosa*, de ningún modo[12] obedecen a lo que en cada caso está realmente dado; lo que la aprehensión de *cosa*, con generalidad y según el contenido concreto de la aprehensión, exige para la *cosa*, no está acreditado, y la enunciación no se guía meramente por lo acreditado, por la dación que da cumplimiento; la percepción de *cosas* no es una experiencia plenamente informativa. En ocasión de ello hay que pensar que en una *cosa* tenemos que diferenciar entre circunstancias externas e internas, alteraciones o procesos externa e internamente causados.

Tiene que tomarse en consideración que lo que la ciencia de la naturaleza admite como EDIFICACIÓN DE UNA *COSA* A PARTIR DE MOLÉCULAS Y ÁTOMOS, en todo caso ya está delineado como posibilidad en la *cosa* intuitiva en la manera en que una *cosa* es posible como agregado de *cosas* dentro de nexos causales.

En general, LA PARTICIÓN es un TEMA IMPORTANTE: la aprehen- /51/
sión de una *cosa* como un sistema de *cosas*, su edificación a partir de moléculas, etc., donde el problema es precisamente este edificar. ¿Cómo hay que concebir *a priori* la idea del todo *real* de fragmentos *reales*, los cuales por su parte fungen de nuevo como *cosas*? ¿Qué posibilidades apriórica subsisten aquí? ¿Qué ocurre con la posibilidad apriórica del llenado "continuo" del espacio, y justo como un llenado *real*, por ende también con la posibilidad de la aprehensión de la totalidad de los *objetos* de la naturaleza como una *cosa* continua y la posibilidad de una multitud de *objetos* de la naturaleza que están espacialmente separados pero cada uno de los cuales es en sí continuo? ¿Y qué con la posibilidad de la aprehensión de una *cosa* continua como un continuo de *cosas*? ¿Puede cada parte de la partición ideal de una *cosa* continua ser concebida como una unidad continua de *cosas*? ¿Y qué es lo que hace la unidad de un continuo *real*

semejante? ¿O se exige *a priori* la fragmentación *real*, según la cual necesariamente cada *cosa* es en sí *realmente* simple o está compuesta a partir de *reales* simples? ¿Hasta el punto de que lo *realmente* simple en verdad llena el espacio en forma continua, pero de tal modo que la partición geométrica ideal no conduce ni puede conducir a una partición en lo *real*? ¿Qué significaría entonces enlace o composición? Aquí todo parece ser más fácil que desde el punto de vista de la continuidad. ¿Qué distingue la partición *física* de la química? Podría decirse así: una *cosa* está compuesta efectivamente en sí cuando es un agregado de *cosas* que se hallan en ciertas interacciones, y justamente de tal manera que muestran, frente a causalidades externas, una unidad de relaciones legales, tienen un estado total que remite a los estados legales singulares de los elementos, y en general de tal manera que el "todo" se comporta *formaliter* como una *cosa* en relación con ciertas clases englobantes de "circunstancias". Por el contrario, en otras circunstancias correspondientes se "desbarata" en sus partes, las cuales, como en el todo, también pueden ser por sí. Por otro lado: un todo no necesita contener las partes separadas, lo que también se evidenciaría en la aprehensión de continuidad, pero en ciertas circunstancias se tiene como consecuencia una pluralidad *cósica*[43] de *cosas* separadas, que antes no estaban por sí en el "todo" (química). Un proceso iniciado por una acción causal externa, que al princi-
/52/ pio / afecta inmediatamente a una "molécula", se propaga en el agregado gracias al nexo causal-*real* en el mismo. Y así, en el agregado ocurren toda clase de cosas una vez que todos los procesos externos han dejado de ejercer su fuerza. Ciertamente, las circunstancias externas están todavía ahí, y son todavía circunstancias. Pero tal como ahora son, y aunque acaso se mantengan inalteradas, no hacen al caso por lo que se refiere a las alteraciones en el interior de la *cosa*. Pero aquí tampoco ocurre nada "por sí mismo". Ahí ocurre lo que ocurre como consecuencia de los procesos externos anteriores y gracias al conjunto entero de leyes de la causalidad, que atraviesa lo externo y lo interno.[g]

[g] También hay que considerar aquí el problema de la inercia y el movimiento uniforme. ¿Pueden acaso equipararse inalteración cualitativa y cambio cualitativo uniforme y, de manera correspondiente, reposo y movimiento uni-

¿Puede realmente decirse de todos modos que ESTÁ EXCLUIDO ALTERARSE POR SÍ MISMO, "TRANSFORMARSE" en sus propiedades y "DESAPARECER" del mundo por sí mismo? Y esto naturalmente por la esencia de la apercepción-de-*cosa*. Lo que en general puede verse y encontrarse en la experiencia científica, lo prescribe ya la experiencia general de *cosas*. Sólo lo que queda abierto *idealiter* puede acreditarse en la marcha de la experiencia y en determinaciones más precisas. Un desaparecer de las *cosas*, un transformar-se sin fundamento, pudiera ser posible *idealiter*, y, sin embargo, tendríamos derecho a rechazarlo. El curso de la experiencia real puede en efecto elevar una protesta contra aseveraciones como: ello está excluido por el carácter de la experiencia científico-natural, incontables transformaciones ilusorias se han explicado de modo plenamente suficiente, etcétera.

Lo dicho basta para entender el TIPO GENERAL DE LA edificación CONSTITUTIVA de *cosas* en la esfera de la intuición, en su notable estratificación, la cual, como puede por lo demás verse con intelección, solamente es una especie de continuación de una estratificación distinta, pero análoga, en la que el ESQUEMA SENSIBLE, el nivel ínfimo de la conformación de unidad que ahora consideramos, / ya se constituye por su lado como unidad. /53/

APÉNDICE

Hay que observar que en nuestros análisis nos hemos ceñido a un tipo determinado de *cosidad* material: el del *CUERPO* SÓLIDO. Esta limitación no es arbitraria, sino que más bien muestra que tenemos que ver ahí el terreno básico de la constitución de la naturaleza material. Los *cuerpos* sólidos se constituyen como *cosas* con una figura espacial rígida transportable con el movimiento. Pueden estar en un MEDIO *CÓSICO* como las ranas en el agua, que –como mar o río o estanque– es una *cosa* y carga *cosas* en sí.[h] Todas las *cosas* del "mundo" primigenio están así en el me-

forme? ¿Qué suerte de legalidad es la de la inercia? No se ha dicho que un movimiento uniforme y la alteración cualitativa carezcan de causa, sino que se ha dicho que, cuando se ha presentado (cuando la causa "desaparece", lo cual es una idea), subsiste (o que el movimiento o la alteración que, mientras había una causa, era no uniforme, se transforma en uno uniforme): una ley de la alteración de los efectos.

[h] Sobre el concepto de medio, *cfr.* también p. 60.

dio del aire, el cual, sin embargo, no es en su mayor parte observable y sólo es captado como medio mediante movimientos voluntarios fuertes de la mano o algo similar, o mediante el rápido movimiento de otro *cuerpo* que me hace perceptible el "vientecillo". Un medio puede ser "más denso" o "más tenue" y ceder ante el movimiento más fácil o más difícilmente. La resistencia puede ser tan ligera que se vuelva imperceptible. Los medios pueden ser transparentes y visibles o transparentes e invisibles, o también, por último, no transparentes.

Mientras que el *cuerpo* sólido dado en primer lugar se constituye como algo idéntico en el movimiento y el reposo, en la alteración e inalteración cualitativa, como algo que, siendo por sí, es identificable con referencia al caso normal de la inalteración cinemática y cualitativa, y mediante el sentido de la vista y el sentido del tacto se constituye ante todo en dos estratos relativamente cerrados y que dan "íntegramente" la figura cualitativamente llena —con los medios sucede de otra manera. También ellos se constituyen para nosotros como *cuerpos* líquidos o gaseosos en el sentido de las *cosas* materiales, pero se dan como llenado del espacio o espacialidades llenas que albergan o pueden albergar en sí, como movibles en ellos con mayor o menor resistencia, *cosas* materiales de la especie primera y primigeniamente constituida, la de los *cuerpos* sólidos. No están constituidos como *cuerpos* de figura fija, sino que tienen su figura solamente cuando existe otro *cuerpo* que sirve para ellos como "RECIPIENTE" o que ejerce de otra manera un influjo determinante sobre su figura.

Si tomamos en consideración la posibilidad de un *cuerpo* líquido, entonces tenemos que decir que algo semejante NO puede ser PRIMIGENIAMENTE PERCIBIDO, sino que solamente puede ser alcanzado en procesos mediatos de experiencia y pensamiento. Pero aquí se trata de seguir el escalonamiento de la constitución de tal manera que comencemos con las *cosas* protodadas y que se proto-acreditan, y éstas son los *cuerpos* sólidos.

También los *cuerpos* sólidos transparentes representan ya una desviación respecto del caso normal de la constitución primigenia. Por ejemplo, un plato de vidrio liso e incoloro, tan grande, digamos, que ocupe enteramente el campo visual, no se ve en cierta orientación: no tiene ningún color superficial y en general ningún aspecto visual. Pero, con los cambios de orientación, los "bordes" resaltan por su relación con otros *cuerpos* y, con ellos, apariciones visuales que, sin embargo, no ofrecen el *objeto* entero como esquema visual, pues se interponen el brillo (que también en los *cuerpos* no transparentes oculta eventualmente el color), los reflejos y las imágenes de las *cosas* vistas
/54/ a través de él. Por otra parte, estos *cuerpos* están / dados táctilmente

como *cuerpos* normales, pero a la constitución "normal" le pertenece precisamente el estar dado paralelamente a la vista y al tacto.

§ 17. *Materialidad y sustancialidad*

En nuestras consideraciones hemos dejado a propósito que resalte con más intensidad lo general de la *cosidad* sin más, la "*realidad*", frente a aquello que pertenece a la materialidad como tal en cuanto lo específico de la *realidad* extensiva. Aquello general, que sin duda habría que designar de preferencia como *realidad*, se llama SUSTANCIA. (Desgraciadamente, todos estos términos filosóficos están cargados de equívocos y carecen de toda aclaración profunda.) Frente a ello tenemos aquí un componente esencial fijo sacado de la intuición, que es evidente en su significado fundamental. Para la separación de estas genuinas "*realidades*" del difundido sentido MÁS AMPLIO de la palabra, que abarca CUALQUIER ser individual (o temporal), decimos *REALIDAD* SUSTANCIAL; así, en adelante debe entenderse precisamente esto siempre que hablemos simplemente de sustancialidad, o de sustancia o *cosa*. De este modo, la sustancia extensiva debe valer para nosotros solamente como una particularización. Del papel de la extensión (corporeidad) ya hemos hablado antes. Según ello, está claro que determinaciones como posición, figura, etc., en cuanto pertenecientes a la extensión, no son propiedades sustanciales, sino más bien por completo causales. Por lo que atañe a su manera de darse, no son unidades de la "protomanifestación", sino que MÁS BIEN PERTENECEN YA AL ESQUEMA. Ello no impide que también la figura y la posición de una *cosa* dependan de circunstancias en lo que respecta a la inalteración y la alteración, y que sean experimentables en esta dependencia causal. Con referencia a ello, las determinaciones extensionales específicas llegan a ser protomanifestación de las propias propiedades *reales* de la *cosa*, de las cuales dependen funcionalmente, por su lado, las propiedades que se protomanifiestan en la plenitud del esquema. De esta manera experimentamos en la *cosa* solidez y liquidez, elasticidad, etc. Por ejemplo, reaccionar a un impulso con oscilaciones, y además de cierta especie e intervalo temporal, protomanifiesta elasticidad, y justamente elasticidad de determinada particularidad, digamos la de un

muelle de reloj. Éstas son, por ende, propiedades sustanciales
como otras; pertenecen a la *cosa* material que se extiende en
el espacio con ellas como con todas las propiedades sustancia-
/55 les, / y tiene su figura espacial y su posición, las que no son,
por su lado, propiedades materiales.[44]

CAPÍTULO TERCERO

LOS *AISTHETA* EN RELACIÓN CON EL CUERPO ESTÉSICO[a] [45] /55/

§ 18. *Los factores subjetivamente condicionados de la constitución de* cosas *y la constitución de la* cosa *material* objetiva[b]

Nuestro análisis entero se movió en un estrecho marco determinado, que tenemos que delimitar con fijeza. La unidad *real*, que se constituyó para nosotros en forma escalonada, no alcanzó, pese a todos sus niveles, el último, en el cual se constituye la *COSA* realmente MATERIAL *OBJETIVA*. Lo que hemos descrito es LA *COSA*[46] que se constituye en la multiplicidad CONTINUAMENTE-UNITARIA de las INTUICIONES sensibles[47] de un yo experimentante, en la MULTIPLICIDAD DE LAS "*COSAS* DE LOS SENTIDOS" de diferentes niveles:[48] multiplicidades de unidades esquemáticas, de estados *reales* y unidades *reales* de diferentes niveles. Ésta es la *COSA* PARA EL SUJETO SINGULAR, *idealmente* pensado en aislamiento; sólo que este sujeto permanece en cierta manera OLVIDADO DE SÍ MISMO y también olvidado de quien lleva a cabo el análisis.

a) Dependencias de las contexturas intuitivas de la *cosa* material respecto del cuerpo del sujeto experimentante[49]

Con todo, para la producción de una dación plena de una *cosa* material, la dación en que acredita su realidad real, este

[a] "*Aistheta*" quiere decir aquí, como en el capítulo anterior: *cosas* materiales como tales en su estructura estética.

[b] Sobre este parágrafo, véase también el Capítulo tercero de la Segunda Sección.

olvido de sí mismo no es acaso conveniente. Solamente necesitamos considerar cómo se acredita una *cosa* como tal, según su esencia, para reconocer que tal aprehensión tiene que contener desde un principio componentes que remiten al sujeto, y justamente en cuanto sujeto humano (o mejor: *animal*) en un sentido fijo.

/56/ Se pone de manifiesto que la contextura de las *cosas* materiales como *aistheta*, tal como se encuentran ante mí intuitivamente, son dependientes[*] de mi CONTEXTURA, LA DEL SUJETO EXPERIMENTANTE, referida a MI CUERPO Y MI "SENSIBILIDAD NORMAL".

El cuerpo es, ante todo, el MEDIO DE TODA PERCEPCIÓN; es el ÓRGANO DE LA PERCEPCIÓN; concurre NECESARIAMENTE en toda percepción.[c] En el ver, el ojo está dirigido a lo visto y pasa corriendo sobre las esquinas, las superficies, etc. Al palpar, la mano se desliza sobre los objetos. Moviéndome, acerco el oído para escuchar. La aprehensión perceptiva presupone contenidos de sensación que desempeñan su necesario papel para la constitución de los esquemas y por ende de las apariciones de las *cosas reales* mismas. A LA POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA PERTENECE, EMPERO, LA ESPONTANEIDAD DE LOS TRANSCURSOS de los actos de sensación exhibidores, acompañados por series de sensaciones cinestésicas y motivados por ellas en cuanto dependientes: CON EL ESTAR-LOCALIZADO DE ESTAS SERIES EN EL MIEMBRO CORPORAL MOVIBLE RESPECTIVO está dado que en toda percepción y acreditación perceptiva (experiencia) el cuerpo TAMBIÉN CONCURRE COMO ÓRGANO SENSORIAL LIBREMENTE MOVIDO, COMO TODO LIBREMENTE MOVIDO DE LOS ÓRGANOS SENSORIALES, y que, por tanto, por este fundamento primigenio, todo lo *real-cósico* del mundo circundante del yo tiene su referencia al cuerpo.

Y patentemente también está en conexión con ello el distintivo que hace del cuerpo el portador del punto de orientación cero, del aquí y ahora, desde el cual el yo puro intuye el espacio y el mundo entero de los sentidos. Así, toda *cosa* que aparece tiene por ende, *eo ipso*, una referencia de orientación al cuerpo, y no solamente la *cosa* realmente aparente, sino toda *cosa* que haya de poder aparecer. Si me imagino un centauro, no puedo

[*] La falta de concordancia se halla en el original.

[c] *Cfr.* también la p. 128 ss.

más que imaginármelo en cierta ORIENTACIÓN y en cierta referencia a mis órganos sensoriales: el centauro se encuentra a mi "derecha", se "acerca" o se "aleja", se "voltea", se vuelve dándome "a mí" la cara o la espalda. A mí, a mi cuerpo, a mi / ojo, /57/ que está dirigido a él; yo lo contemplo en la fantasía, esto es, mi ojo, movido libremente, acomodándose así y asá, va de acá para allá, y las "apariciones" visuales, los esquemas, se suceden unos a otros en el orden motivado "inherente", en el que dan por resultado la conciencia experiencial del objeto-centauro existente, visto de diferente manera.

Prescindiendo de su distintivo como centro de orientación, EL CUERPO cobra SIGNIFICACIÓN PARA LA EDIFICACIÓN DEL MUNDO ESPACIAL gracias al papel constitutivo de las sensaciones. En toda constitución de la *cosidad* espacial participan DOS ESPECIES DE SENSACIONES CON FUNCIONES CONSTITUYENTES COMPLETAMENTE DIFERENTES, y necesariamente participan, si las representaciones de lo espacial han de ser posibles. —En primer lugar, LAS SENSACIONES que mediante las aprehensiones que les caen en suerte CONSTITUYEN matizadamente las correspondientes NOTAS DE LA *COSA* como tales; así los colores de la sensación con sus difusiones de sensación, en cuya aprehensión aparecen las coloraciones corpóreas con la extensión corpórea de estas coloraciones. En la esfera táctil, las sensaciones de aspereza con cuya aprehensión aparece la aspereza *cósica*, e igualmente la sensación de calor frente al calor corpóreo, etcétera.

EN SEGUNDO LUGAR, las "sensaciones" que no experimentan tales aprehensiones, pero que, por otro lado, son necesariamente PARTÍCIPES en toda esa índole de aprehensiones de otras sensaciones, en tanto que en cierta manera MOTIVAN las mismas aprehensiones, con lo cual ellas mismas experimentan una APREHENSIÓN DE ÍNDOLE enteramente DISTINTA, la cual, por ende, pertenece CORRELATIVAMENTE a toda aprehensión constituyente. En toda constitución y en todos los niveles tenemos necesariamente "CIRCUNSTANCIAS" referidas unas a otras y lo "PERTENECIENTE" a todas las circunstancias; por todas partes hallamos EL "SI-ENTONCES" O EL "PORQUE-ENTONCES". Aquellas sensaciones que experimentan aprehensiones extensionales (hacia notas *cósicamente* extendidas), están MOTIVADAS en sus transcursos reales y posibles, y están aperceptivamente REFERIDAS A SERIES MOTIVANTES.

A SISTEMAS DE SENSACIONES CINESTÉSICAS que transcurren libremente en su bien conocido nexo de ordenación, de tal modo que: /58/ si / tiene lugar un transcurso libre de una serie de este sistema (si tiene lugar un movimiento cualquiera de los ojos o de los dedos), entonces, a partir de lo múltiple entretejido con ello como motivante, tiene que transcurrir la serie correspondiente de manera motivada. De esta manera, a partir del sistema ordenado de las sensaciones del movimiento ocular, de los movimientos de la cabeza que se mueve libremente, etc., transcurren en la visión estas o aquellas series. Mientras esto ocurre, transcurren EN ORDENACIÓN MOTIVADA las "imágenes" de la *cosa* aprehendida perceptivamente al inicio de este movimiento, y en todo caso con las sensaciones visuales inherentes a ella. Una aprehensión de la *cosa* en cuanto situada a tal distancia, orientada de tal modo, coloreada de tal modo, etc., no es pensable, como puede verse con intelección, sin tales REFERENCIAS DE MOTIVACIÓN. En la esencia de la aprehensión misma radica la posibilidad de dejar que la percepción se deshilvane en "posibles" series de percepciones, que tienen todas el tipo: SI el ojo se vuelve de tal modo, ENTONCES la "imagen" se muda de tal modo; si se vuelve de alguna otra manera determinada, entonces la imagen se muda correspondientemente de otra manera. Encontramos ahí constantemente la doble articulación: sensaciones cinestésicas por un lado, el motivante, y las sensaciones de las notas por el otro, el motivado. Lo mismo, naturalmente, en todo palpar, y así por todas partes. La PERCEPCIÓN es por todas partes una UNIDAD DE OPERACIÓN, que surge esencialmente de la labor de conjunto de dos FUNCIONES CORRELATIVAMENTE REFERIDAS. Se infiere a la vez que a TODA PERCEPCIÓN pertenecen FUNCIONES DE LA ESPONTANEIDAD. Los cursos de las sensaciones cinestésicas son aquí CURSOS LIBRES, y esta LIBERTAD EN LA CONCIENCIA DEL TRANSCURRIR es una pieza esencial de la constitución de la espacialidad.

b) La significación de las condiciones NORMALES de la percepción para la constitución de la *cosa* intuitiva y las anomalidades (alteración del cuerpo, alteración en la *cosa*)

Ahora bien, los cursos de percepción gracias a los cuales está ante mí uno y el mismo mundo externo, no siempre muestran

el mismo estilo, sino que pueden observarse diferencias. Ante todo, los mismos *objetos* inalterados se ven, según las circunstancias cambiantes, tan pronto de un modo, tan pronto de otro. La misma figura inalterada tiene un ASPECTO CAMBIANTE según la posición / respecto de mi cuerpo; aparece en ASPECTOS CAMBIANTES, los cuales LA EXHIBEN A "ELLA MISMA" MÁS O MENOS "FAVORABLEMENTE". Si prescindimos de ello y consideramos las PROPIEDADES *REALES*, entonces el mismo *objeto*, idéntico en cuanto a la figura, tiene, según su puesto respecto de un *cuerpo* luminoso, diferentes COLORES APARENTES (llenado de la figura) y diferentes a su vez con diferentes *cuerpos* luminosos, pero de una manera regulada y que, por lo que toca a la aparición, puede ser determinada con mayor precisión. En ello, CIERTAS CONDICIONES se ponen de manifiesto COMO LAS "NORMALES": el ver con luz de sol y cielo despejado, sin influencia de otros *cuerpos* que determinen el color aparente. Lo "óptimo" que aquí se alcanza vale como el COLOR MISMO, en oposición, por ejemplo, al arrebol vespertino, que "eclipsa" todos los colores propios. TODOS LOS OTROS COLORES, EN CUANTO PROPIEDADES, son "ASPECTOS DE", "apariciones de" este color aparente señalado (que se dice "APARICIÓN" sólo en OTRO sentido, a saber, en atención al nivel superior de la *cosa física*, del que después habremos de tratar). Pero pertenece a la *cosa* que este color normal se mude de nuevo, dependiendo precisamente de los *cuerpos* iluminadores que se presenten, de la claridad o turbiedad de la luz diurna; sólo que, al volver a las circunstancias normales, vuelve el mismo color: al *cuerpo* le pertenece "en sí" un color como existente en sí, el cual es captado en la visión, pero que cada vez se ve distinto –y su aspecto depende por completo de las circunstancias *objetivas*–, y se destaca más o menos fácilmente (con el caso límite de la invisibilidad), con lo que el grado de visibilidad también está en conexión con la figura. /59/

También hay que ponderar si todas las CIRCUNSTANCIAS *OBJETIVAS* son apercibidas desde un principio COMO CAUSALES, como derivadas de *cosas*. Ciertas circunstancias muestran variaciones periódicas –como las relaciones de día y noche– y correspondientemente las *cosas*, que por lo demás se experimentan como inalteradas, que se dan, por ejemplo, inalteradas al sentido del tacto, pasan por variaciones periódicas en el transcurso de sus

caracteres visuales. Respecto de los modos de darse visuales, en que se destacan los caracteres de color y los caracteres de figura que se hacen visibles con ellos, resulta que la LUZ DIURNA
/60/ CLARA tiene la / ventaja de que en ella no solamente se hace visible la figura de modo particularmente favorable hasta en sus más finos momentos, sino también aquellos caracteres globales mediante los cuales se denuncian a la vez propiedades de las restantes esferas sensoriales, propiedades que están dadas en el nexo de estas experiencias como no afectadas por el mudamiento del color (por ejemplo, la contextura material, que sale a la luz al hacerse visible la estructura superficial). Por lo tanto, en la serie de las apariciones posibles, una dación de la *cosa* tiene la ventaja de que con ella está dado RELATIVAMENTE LO MEJOR DE LA *COSA* EN GENERAL, y esta dación recibe el carácter de lo PARTICULARMENTE INTENCIONADO, a ella va el "interés" predominantemente, la TENDENCIA DE LA EXPERIENCIA TERMINA en ella, se cumple en ella, y las restantes maneras de darse reciben una referencia intencional a la "óptima".

A LA EXPERIENCIA NORMAL, en la que el mundo se constituye PRIMIGENIAMENTE como mundo, "TAL COMO ES", pertenecen todavía otras CONDICIONES NORMALES DE LA EXPERIENCIA: por ejemplo, la visión a través del aire –que vale como visión inmediata, sin *cosas* intermediarias–, el palpar con contacto inmediato, etcétera. Si intercalo entre mi ojo y la *cosa* vista un MEDIO ajeno,[d] entonces todas las *cosas* experimentan una alteración de aparición; dicho con más precisión: todas las unidades fantásmicas experimentan una alteración. Se dice ahora: la misma *cosa*, pero vista a través de diferentes medios. La *cosa* no depende de tales alteraciones; es la misma. Pero los "modos de aparición" de la *cosa* (en este caso del fantasma) dependen de si entre el ojo y la *cosa* se interpone este o aquel medio. Que un vidrio transparente permita en verdad ver a través, pero que cambie las imágenes de las *cosas* de modo diferente con diferente curvatura, y que, cuando es de color, les transmita su color, ello pertenece también al dominio de la experiencia. Y finalmente, si me pongo unos LENTES de color ante los ojos, todo se ve de color cambiado. Si no supiera nada de este medio, para mi

[d] *Cfr.* antes, p. 53.

todas las *cosas* estarían coloreadas. Tan pronto como sé de él por experiencia, este juicio queda suprimido. La DACIÓN / DE /61/ LA *COSA* DE LOS SENTIDOS vale como dación ILUSORIA respecto del color, e ILUSIÓN SIGNIFICA a su vez una manera de darse que podría entonces presentarse posiblemente también en el sistema de la dación normal en circunstancias apropiadas, y que, donde existen motivos de equivocación, que aquellas circunstancias sugieren adoptar, provoca una aprehensión *OBJETIVAMENTE* FALSA. LO "FALSO" RADICA EN EL CONFLICTO CON EL SISTEMA NORMAL DE EXPERIENCIA. (La alteración de la aparición es para todas las *cosas* una alteración unitaria, reconocible como tipo-de-alteración unitario.)

Igualmente ocurre cuando en vez de la intercalación de un medio entre órgano y *cosa* consideramos una ALTERACIÓN ANÓMALA DE UN ÓRGANO mismo: si palpo con una ampolla en el dedo, si la mano está excoriada, entonces todas las propiedades táctiles de las *cosas* están dadas de otro modo. Si veo con ojos bizcos, si palpo con los dedos cruzados, entonces tengo dos "*cosas* visuales", dos "*cosas* táctiles", pero declaro que solamente hay una *cosa* real ahí delante. Ello pertenece a la cuestión general de la constitución de una unidad *cósica* como una UNIDAD APERCEPTIVA DE MULTIPLICIDAD DE DIFERENTE NIVEL, las cuales SON YA ELLAS MISMAS apercibidas COMO UNIDADES de multiplicidades.* La apercepción adquirida con referencia a las condiciones corrientes de la percepción, recibe un nuevo ESTRATO APERCEPTIVO al tomar en cuenta la nueva "experiencia" de la disociación de la *cosa* visual una en un par y de la convergencia del par en la forma de una continua aproximación y COINCIDENCIA en el consecuente regreso a las antiguas condiciones de la percepción. Las *cosas* visuales dobles son en verdad completamente análogas a las demás *cosas* visuales, pero ÉSTAS tienen además el significado de "*cosas*", y la VIVENCIA el significado de una VIVENCIA DE PERCEPCIÓN, solamente CON REFERENCIA A CIERTA "POSICIÓN DE LOS DOS OJOS", la posición HOMÓLOGA o una del sistema de las posiciones normales de los ojos. Si ahora sobreviene una HETEROLOGÍA, entonces tengo en verdad imágenes análogas, pero éstas SIGNIFICAN *cosas* solamente en CONTRADICCIÓN con todas las motivaciones normales. Las

* La falta de concordancia es del original.

imágenes alcanzan ahora de nuevo la aprehensión "cosa real" precisamente mediante el nexo constitutivo, o sea, mediante
/62/ la / MOTIVACIÓN QUE LAS PONE EN REFERENCIA CONCORDANTE CON EL SISTEMA DE LAS MULTIPLICIDADES DE PERCEPCIÓN MOTIVADAS. Si llevo los ojos de la posición normal a la desigual POSICIÓN BIZCA, entonces surgen dos imágenes ilusorias: "imágenes ilusorias", es decir, imágenes que solamente si les adjunto motivaciones normales exhibirían, cada una por sí, "la *cosa*".

Otra consideración importante concierne A OTROS GRUPOS DE ANOMALIDADES. Si ingiero santonina, el mundo entero se muda "ilusoriamente", su color "se altera". La "alteración" es "ilusoria". Tras ella, como en todo cambio de la iluminación de color y similares, tengo de nuevo un mundo que se iguala al normal; todo es ahora concordante y se altera o no se altera, se mueve o reposa como antes, y da los mismos sistemas de aspectos que antes.

Pero ahora hay que prestar atención: REPOSO Y MOVIMIENTO, ALTERACIÓN E INALTERACIÓN, tienen su sentido mediante la constitución de la *cosidad* como *realidad*, en la cual estos sucesos, en particular los casos límite del reposo y la inalteración, desempeñan un papel esencial.

Así pues, la coloración global de todas las *cosas* vistas puede muy bien "alterarse": debido a que un *cuerpo* comienza a irradiar luz que "inunda con su brillo" todas las *cosas*, etc. LA CONSTITUCIÓN DE LA "ALTERACIÓN DE LAS *COSAS* en cuanto a su color" comprende más que un mudamiento de los esquemas plenos respecto de su color: LA ALTERACIÓN DE LAS *COSAS* ESTÁ CONSTITUIDA DESDE UN PRINCIPIO COMO ALTERACIÓN CAUSAL con referencia a circunstancias causales, precisamente como aquel surgimiento de un *cuerpo* luminoso. Puedo aprehender la alteración sin ver un *cuerpo* semejante, pero entonces la circunstancia causal está co-apercibida de modo indeterminado. Pero estas CIRCUNSTANCIAS CAUSALES son *cósicas*. EL RELATIVISMO DE LAS *COSAS* ESPACIALES EN REFERENCIA A OTRAS DETERMINA EL SENTIDO DE LA ALTERACIÓN DE *COSAS*. PERO EN ELLO NO ESTÁN COMPRENDIDAS EN MODO ALGUNO LAS CONDICIONALIDADES PSICOFÍSICAS. Esto tiene que tenerse en cuenta. Pero ahora, en los nexos causales interviene también, como es obvio, mi CUERPO: si es aprehendido COMO *COSA* EN EL ESPA-
/63/ CIO, entonces no es aprehendido como / mero esquema, sino

como punto de intersección de causalidades *reales* en el nexo *real* (exclusivamente *cósico*-espacial). A este dominio pertenece, por ejemplo, el hecho de que un golpe de mi mano (considerado puramente como golpe corpóreo de una *cosa*, esto es, con exclusión de la vivencia del "yo golpeo") actúa exactamente como el golpe de cualquier otra *cosa* material, e igualmente la caída de mi *cuerpo* corporal como cualquier otra caída, etcétera.[f]

Ahora bien, por lo que atañe a la INGESTIÓN DE SANTONINA, ésta es entonces igualmente, prescindiendo de todos los "hechos psíquicos concomitantes", un proceso material, y éste muy bien podría, si la constitución del mundo de la experiencia o la formación más detallada de la constitución experimental de este mundo en la marcha de nuevas experiencias lo exigiera, entrar en una relación *real* con una alteración óptica del resto del mundo material. En sí, es por ende pensable que encontrara yo motivos de experiencia para ver una alteración universal de color del mundo visible entero y considerarla, en esta aprehensión, como consecuencia causal-*real* del proceso material de la ingestión de santonina (con sus consecuencias materiales-corporales). Sería ésta una percepción normal como cualquier otra. En tanto que y cuando quiera que experimente yo el cambio de todos los colores visibles como alteración óptica de las COSAS, tengo que suponer una relación causal entre *cosidades* causantes cualesquiera; una alteración SOLAMENTE ES, en efecto, alteración DE *COSA* en el nexo CAUSAL. Desde el momento en que se oponen a ello motivos de experiencia, tiene necesariamente que sobrevenir un MUDAMIENTO EN LA APREHENSIÓN merced al cual la "alteración" vista pierde el sentido de alteración y adquiere con ello el CARÁCTER DE LA "ILUSIÓN". Una ALTERACIÓN ILUSORIA es una variación esquemática que bajo relaciones normales es aprehendida como alteración, esto es, en referencia a experiencias constituyentes de causalidad, pero ahora está dada de una manera que suprime la aprehensión causal. La aprehensión causal está sugerida por la variación esquemática

[f] Por lo demás, todavía se discutirá hasta dónde tiene el sujeto aislado la posibilidad de aprehender su cuerpo como un *cuerpo* material igual a otros. *Cfr.* p. 158 ss.

dada; es como si ésta exhibiera alteración, pero ésta está excluida en las circunstancias dadas. La ingestión de santonina no
/64/ es / con respecto a la "alteración de color" universal un proceso aprehendido y aprehensible como causa; el cambio de color de todas las *cosas* visuales es tal que tampoco hay motivo alguno para considerarlo como una alteración *real* de la iluminación (quizá mediante una fuente radiante de luz colorida). Por ello está ante nosotros como alteración ilusoria; todo se ve "como" con la radiación de una nueva fuente de luz o "como si" otras causas *reales* (si bien indeterminadas, desconocidas) hubieran obrado una alteración óptica universal: pero tales causas no son de suponerse ahora, están excluidas por la situación experimental entera.

¿Pero qué puede SUPRIMIR COMPLETAMENTE de este modo, SOBRE LA BASE DE LA VARIACIÓN EN LAS *COSAS* DE LOS SENTIDOS, la APERCEPCIÓN DE LA ALTERACIÓN *REAL*, en oposición a los casos en que una apercepción ejecutada semejante experimenta una mera variación debido a que el nexo causal supuesto se sustituye por otro, esto es, se abandona la causa supuesta, pero se admite otra causa? La respuesta reza: una variación en la esfera de la "CAUSALIDAD", o mejor diríamos, de la "CONDICIONALIDAD", PSICOFÍSICA. (Pues una causa [*causa*] en el sentido propio es precisamente una causa *REAL*. Pero lo subjetivo es frente a la *realidad* una *irrealidad*. *Realidad* e *irrealidad* se copertenecen esencialmente en la forma de *realidad* y subjetividad, ambas excluyéndose y por otra parte ambas, como hemos dicho, exigiéndose esencialmente.) Fuera de las relaciones de lo *real* con lo *real* que pertenecen a la esencia de todo lo *real*, como relaciones espaciales, temporales, causales, pertenecen precisamente a esta esencia también relaciones de condicionalidad psicofísica en la experiencia posible. Las *cosas* son "experimentadas", son "dadas intuitivamente" al sujeto, necesariamente como unidad de un nexo espaciotemporal-causal, y a este nexo pertenece necesariamente una *cosa* señalada, "mi cuerpo", como el sitio donde, y siempre por necesidad esencial, se entrelaza un sistema de condicionalidad subjetiva con este sistema de la causalidad, y precisamente de tal modo que en el tránsito de la ACTITUD NATURAL (dirección de la mirada a la naturaleza y la vida en la experiencia) a la ACTITUD SUBJETIVA (dirección de la mirada al sujeto y los momen-

tos / de la esfera subjetiva), la existencia *real*, y también múl- /65/
tiples alteraciones *reales*, son dadas como en nexo condicional con el ser subjetivo, con un componente de ser de la esfera subjetiva. Lo *cósico* se experimenta (se apercibe perceptivamente, para dar preferencia a la experiencia originaria) de tal manera que, mediante un mero giro de la mirada, resaltan relaciones de dependencia del componente aperceptivo de la *cosa* respecto de la esfera de la sensación y la esfera subjetiva restante. Éste es el PROTOCOMPONENTE DE LA CONDICIONALIDAD PSICOFÍSICA (título bajo el cual comprendemos TODAS las relaciones CONDICIONALES que corren de un lado a otro entre el ser *cósico* y el subjetivo). Toda condicionalidad psicofísica incluye necesariamente CAUSALIDAD SOMATOLÓGICA; inmediatamente, atañe siempre a las relaciones de lo *irreal*, de un suceso en la esfera subjetiva, con algo *real* del cuerpo; mediatamente, luego, con algo *real* exterior que está con el cuerpo en nexo *real*, es decir, causal.

c) La significación de la condicionalidad psicofísica en los diferentes niveles de constitución

El mundo *real* se constituye primigeniamente en forma escalonada de tal manera que como estrato inferior se edifica la multiplicidad de las *cosas* de los sentidos (de los esquemas plenos) en la unidad de la forma espacial. Ahí las *cosas* de los sentidos se constituyen en la manera subjetiva de la "orientación", y para nosotros (es un problema particular saber si esto es una necesidad) de tal manera que una *cosa* de los sentidos señalada, "CUERPO", está dada como portadora constante del CENTRO DE LA ORIENTACIÓN. La *REALIZACIÓN* se consuma luego de tal forma que las *cosas* de los sentidos se vuelven estados de las *cosas reales*; se constituye el sistema DE LAS CONTEXTURAS *REALES*, un sistema de referencias recíprocas reguladas de las *cosas* de los sentidos bajo el título de CAUSALIDAD.

La constitución del ESTRATO INFERIOR es la que confiere a todas las *cosas* en la experiencia, esto es, en tanto que sean, en sus estados momentáneos, *COSAS* DE LOS SENTIDOS, la condicionalidad psicofísica más primigenia. Las *cosas* de los sentidos son lo que son en cuanto unidades "en" una multiplicidad de / /66/
percepciones y constelaciones cinestésicas de la subjetividad;

son ahí concientes siempre como MOTIVANTES PARA LOS ASPECTOS INHERENTES como motivados. Sólo en este nexo, los aspectos son ASPECTOS DE *COSAS* DE LOS SENTIDOS. A ello pertenece esencialmente un POSIBLE CAMBIO DE ACTITUD, que hace a la *cosa* de los sentidos, en su estar dada, condicionalmente dependiente de la corporalidad, de mi ver hacia ella con ojos abiertos, de mis movimientos oculares, de mi deslizar las manos subjetivamente movidas al palpar, etc. Este sistema entero de la condicionalidad, que enlaza reguladamente *cosas* de los sentidos y sucesos subjetivos, es el soporte del estrato superior de la apercepción y se convierte luego en la condicionalidad psicofísica entre mi cuerpo y sus entrelazamientos causales en la naturaleza exterior al cuerpo, por un lado, y los transcursos subjetivos de sensaciones, los transcursos de aspectos, etc., por el otro. A este PROTOCOMPONENTE de condicionalidades psicofísicas se agregan luego NUEVAS condicionalidades, que presuponen ya su constitución, mediante las ANOMALIDADES DEL CUERPO.

En el sistema de las APARICIONES normales —de las "ORTOESTÉTICAS"— que se reúnen para formar la unidad de una experiencia concordante, se presentan ocasionalmente rupturas. Todas las *cosas* aparecen repentinamente CAMBIADAS, incluso el cuerpo. El sistema de las apariciones ortoestéticas de la misma *cosa* se desbarata en GRUPOS, y pueden presentarse apariciones discordantes por grupos. Si nos restringimos a estos grupos, en los cuales la *cosa* ya aparece POR SÍ como concordantemente idéntica, entonces, en el tránsito de los anteriores nexos en el mismo grupo a los nuevos, la *cosa* se da como "repentinamente cambiada", mientras que en los demás grupos está dada como inalterada. En sí, cada sistema parcial tiene su igual derecho como sistema perceptivo: tenemos por ende discordancia, y al principio no significa nada declarar de improviso que las percepciones de uno de los sentidos podrían ser "rectificadas" mediante las de los demás sentidos. Acaso complementadas, en la medida en que todas ellas contribuyen constitutivamente a lo dado como *cosa*; la *cosa* aparente remite por ende a todas ellas y en las diferentes esferas sensoriales deja mucho abierto como apariciones momentáneas, lo cual puede ser determinado con más precisión, y por ende complementado, mediante nuevas percep-

ciones y recurriendo a / percepciones de una esfera sensorial /67/
que no ha intervenido, pero a la cual hemos sido indeterminadamente remitidos.

Pongamos primero el caso en que SOLAMENTE UN SENTIDO falla, en que un órgano sensorial cae en condiciones anómalas. Los otros sentidos funcionan normalmente. Con la desconexión del sentido que falla, tenemos una aprehensión del mundo concordantemente sostenida y, hasta el momento del fallo, también para aquel sentido.

Para los otros, para los que funcionan normalmente, EL ÓRGANO SENSORIAL AFECTADO es EXPERIMENTABLE, y también son experimentables las circunstancias particulares, *cósicas* causales, en las cuales se encuentra. Veo, por ejemplo, cómo se quema mi mano, o veo que mi mano está hinchada, etc. Además, eventualmente se presentan SENSACIONES ANÓMALAS EN EL CAMPO DE SENSACIONES DEL ÓRGANO AFECTADO, o sea, del lado de la corporalidad estesiológica; las daciones alteradas del campo táctil son ciertamente apercibidas todavía de modo aparicional, pero precisamente de modo anómalo, en oposición a las apariciones concordantes de la sensibilidad que funciona normalmente, en las cuales las mismas *cosas* están dadas con referencia a las partes del cuerpo que son en todo caso concordantes y aparecen normalmente y al cuerpo entero. La alteración del órgano sensorial afectado condiciona, en referencia a ello, un grupo de daciones de *cosa* anómalas. Entonces experimento: es la misma *cosa*, que con la mano enferma está dada de manera modificada, con la sana de manera normal. La conformidad no es enteramente suprimida; aparece algo similar, sólo que "teñido" de otro modo para la mano que tiene tal o cual aspecto, que está dada así o asá mediante los otros sentidos. En suma, para los órganos sensoriales alterados así o asá aparecen todas las *cosas* a su manera, y esta dación modificada remite a la normal. También en el dominio de las condiciones perceptivas subjetivas surge, pues, un aparecer "ÓPTIMO" (el cual, eventualmente —al sanar un órgano primitivamente enfermo o al utilizar recursos artificiales—, puede también ponerse de manifiesto sólo con posterioridad, en la oposición con la percepción "normal" anterior).

Sin embargo, la constitución subjetiva de la naturaleza TIENE QUE ejecutarse de tal suerte que EN PRIMER TÉRMINO se constituye /68/ NORMALMENTE precisamente una naturaleza / con un cuerpo, con un horizonte abierto de otras posibles propiedades experimentables de las *cosas* y del cuerpo. La CONSTITUCIÓN NORMAL es aquella que constituye la PRIMERA *REALIDAD* del mundo y del cuerpo, aquella que tiene que estar constituida para que puedan constituirse las transmutaciones aperceptivas precisamente COMO transmutaciones, como inclusión de circunstancias de experiencia "ANÓMALAS", tomando en cuenta la *realidad* de nivel superior como las nuevas relaciones de dependencia.

El sistema de la causalidad, en el cual está enlazado EL CUERPO en la apercepción normal, es de tal índole que el cuerpo, en todas las alteraciones que experimenta, PERMANECE, sin embargo, en el marco DE UNA IDENTIDAD EN CUANTO AL TIPO. Las alteraciones del cuerpo en cuanto sistema de órganos perceptivos son movimientos LIBRES del cuerpo, y los órganos pueden volver de nuevo, a voluntad, a la misma posición inicial; éstos no se alteran por ello de tal modo que la *sensibilidad* se modifique en cuanto al tipo: pueden siempre obrar lo mismo y siempre de la misma manera, a saber, para la constitución de experiencias externas. (Hay igualmente una praxis normal del emprender y el actuar voluntarios en el interior del mundo sensible.) "*Sensibilidad*" hace aquí, empero, referencia a lo *objetivo*: precisamente tengo que poder captar de manera normal el reposo como reposo, la inalteración como inalteración, y en ello tienen que concordar todos los sentidos.

Resaltan ANOMALÍAS cuando la alteración causal-*real* del cuerpo en órganos singulares perturba de entrada su función normal como órganos de percepción: por ejemplo, el dedo se quema; esta alteración del cuerpo físico (del dedo en cuanto material) tiene como consecuencia psicofísica que el *cuerpo* palpado aparezca provisto, en su composición *cósica*-táctil, de una manera enteramente distinta que antes, y esto vale para todos los *cuerpos* palpados con este dedo. La posibilidad de la constitución de *cosas* se mantuvo en nuestro ejemplo —en la afección de una mano. Pero tenemos dos manos, la superficie entera del cuerpo sirve como superficie para el tacto, el cuerpo sirve como un sistema de órganos del tacto. Todos ellos suministran

LAS propiedades táctiles, sólo que con perfecciones diferentes y también acaso con diferentes "coloraciones". Por lo menos ambas manos pueden suplirse la una a la otra y, / en lo esencial, /69/ dan "imágenes" iguales. Pero en todo caso, frente a la diferencia de las imágenes táctiles está constituida la misma propiedad *cósica*.

¿Pero qué pasaría si el sentido del tacto fallara enteramente o experimentara una alteración patológica TOTAL? ¿O si ambos ojos enfermaran y dieran imágenes esencialmente alteradas, en las cuales las *cosas* aparecieran alteradas, eventualmente con cualidades sensoriales alteradas? Ciertamente, con los otros órganos no veo y no capto colores, que son cualidades específicamente visuales.

Pero en el sentido del tacto se mantiene firme la identidad de la *cosa* y además también la referencia de las "imágenes" visuales a la misma *cosa*; se mantiene, así sea de manera alterada, la coordinación de los sentidos (de otro modo tendría yo quizá manchas de color en el campo de la sensación, pero no apariciones de *cosa*): es siempre la misma *cosa* que palpo y veo. Que las figuras espaciales no se hayan alterado y que la borrosidad sea una variante meramente subjetiva de las apariciones, semejante a una visión normal con una acomodación cambiada, es resultado del sentido del tacto y los trechos anteriores de la percepción visual antes de la alteración patológica. No es que el sentido del tacto tenga como tal una ventaja.[50] Pero a la *cosa* le conviene su contenido constitutivo ÓPTIMO, al cual remiten intencionalmente todas las otras daciones; y si el sentido de la vista suministrara desde un principio solamente contornos borrosos, y en cambio el sentido del tacto diferencias nítidas y sutiles, entonces en verdad la figura vista y la palpada estarían "en coincidencia", pero a la figura del tacto le convendría una ventaja. Mejor dicho: la *cosa* misma no tiene dos figuras coincidentes, sino UNA figura (e igualmente una superficie) que puede ser palpada y vista. En idea, cada sentido podría suministrar lo mismo e igualmente bien, pero *de facto* uno ofrece a menudo más que el otro, y unas buenas gafas pueden transformar mi visión, que ha sido siempre y de costumbre poco clara, en una visión tan buena que el sentido de la vista adquiera una ventaja.

El color es, sin embargo, una cualidad que no es dada como la misma mediante varios sentidos en diferentes maneras de aparecer. Si faltan las circunstancias de iluminación normales (luz diurna, etc.) y estoy completamente ciego, entonces para mí es de noche, no veo nada, tengo solamente mi campo visual
/70/ oscuro. Lo mismo ocurre si / cierro los ojos o me los tapo. En este caso decimos: los objetos tienen su color, pero yo no los veo. No los miro, pero ellos no dejan de ser, y puedo en efecto percibirlos por el tacto. Mediante la percepción táctil estoy siempre perceptivamente en el mundo, me oriento en él y puedo agarrar y conocer lo que quiera. Luego puedo también ver (visualmente el mundo no está dado sin cesar; esto es más bien una ventaja de la sensibilidad táctil), y son las mismas *cosas* las que tienen el color, aun cuando no las vea directamente, pues en efecto puedo, si no estoy impedido, avanzar hasta verlas, o levantar los párpados, volver o fijar la cabeza, etc. En esto el sentido del tacto desempeña siempre su papel, ya que en efecto está manifiestamente privilegiado en las aportaciones a la constitución de la *cosa*.

Ahora bien, si por ejemplo me quedo ciego por un golpe en los ojos, ¿podría nacer en mí como sujeto solipsista la conciencia: se ha hecho de noche, todas las *cosas* tienen todavía color, pero es permanentemente de noche, ya no hay luz ahora? ¿O está mejor motivada la conciencia: hay día y noche como antes, pero yo ya no veo nada? Eso depende de la apercepción de las circunstancias perceptivas *objetivas* y subjetivas del caso como tales. Una cosa queda en pie en todo caso: todavía tengo ojos, me lo dice la percepción táctil, pero ya no veo con ellos. Para los normales, las *cosas* no se estructuran como *cosas* a partir de *cosas* visuales y *cosas* táctiles. Hay LA MISMA *cosa* y hay sus propiedades, de las cuales unas son predominante o exclusivamente captadas visualmente (como los colores y sus diferencias), las otras táctilmente. La *cosa* no está separada por los dos grupos de apariciones, sino constituida en apercepción unitaria. La visualidad no ofrece complejos de propiedades que pudieran ser retirados, COMO SI LA *COSA* MISMA TUVIERA EN SÍ UN ELEMENTO VISUAL como algo que pudiera ganar o perder. Esto no tiene sentido —como TAMPOCO las propiedades "PRIMARIAS" son, digamos, PROPIEDADES DOBLES, coordinadas a cada sentido como compo-

nentes. Pero el color, que ciertamente se da como cosa de la *cosa* misma, como propiedad constitutiva, está dado perceptivamente justo sólo en la visión. No es representable que apareciera –como color– mediante el tacto. También ser espejo y brillar son propiedades visibles. / Pero al BRILLO como propiedad vista /71/ le corresponde la LISURA como propiedad palpada, ¿y no es ello lo mismo en la *cosa* misma? Los colores podrían tener por ende un paralelo en la esfera de las apariciones táctiles, series de diferencias exactamente paralelas, series de alteraciones correspondientemente paralelas en iguales circunstancias. Entonces aquí sucedería como con las propiedades primarias. Se diría entonces: "lo mismo que aparece así sólo al sentido de la vista, aparece también paralelamente, a su manera, al sentido del tacto". De hecho no sucede así con las apariciones constituyentes de las *cosas* de los sentidos (entre ellas las *cosas* de la percepción). El color es visto y sólo visto, y, sin embargo, le conviene a la COSA: tendría por ende que ser pensable que todo sentido que hiciera aparecer LA COSA originariamente, lo hiciera para TODA PROPIEDAD de esta *cosa*. El color es color DE LA figura espacial, así como la lisura es lisura de la figura espacial; el color está precisamente ahí donde está la lisura. Podría por ende pronunciarse como una exigencia ideal para todo sentido: en tanto que pretenda dar la *cosa* en el original, tiene que existir una posibilidad ideal para series de apariciones de este sentido, en las cuales TODA propiedad constitutiva de la *cosa* viniera a darse originariamente.

Por otro lado, hay que reflexionar si ahí donde no existe aquella corrección idealmente posible mediante los otros sentidos, es posible la apercepción: las *cosas* "pierden su color". Decimos en efecto con cierto derecho: "el color cambia con la iluminación y desaparece cuando se hace de noche". El color desaparece, en el crepúsculo llega a lo "incoloro", pero entonces no desaparece meramente el color de las *cosas*, sino que las *cosas* se vuelven cada vez menos nítidas y finalmente ya no son en absoluto visibles. Obviamente, ahí tenemos que distinguir entre el COLOR DE LA SENSACIÓN (en el sentido generalizado), que se inunda de negrura, y el color *cósico*, que para nosotros realmente desaparece.

En la medida en que la *cosa* "está constituida para mí", en la medida en que tengo abierta la posibilidad (la facultad) de experimentar las propiedades *cósicas* y eventualmente de experimentar en especial los colores bajo las circunstancias de la experiencia que pertenecen al contenido de la apercepción constitutiva, en esa medida juzgo legítimamente: las *cosas* tie-
/72/ nen color –determinado por motivos que o bien / radican en la misma apercepción de la *cosa*, o bien mediatamente en las apercepciones del nexo que se adhieren a otras *cosas* experimentadas. Para ello no necesito de momento ver el color de la *cosa* y en general no necesito ver nada. (Lo esencial es el estar co-experimentado del cuerpo como ejerciendo una función en el percibir. Y que la *cosa* con su ser-así actúe causalmente, en la percepción, sobre el cuerpo y sus órganos respectivos, y que a ello se vincule en condicionalidad psicofísica la sensación, etc., todo esto está comprendido aquí constitutivamente, por ende, de modo enteramente comprensible de suyo. Y ahora se presentan las anomalías.) Las anomalías como tales solamente pueden presentarse, por lo tanto, en la forma según la cual el mundo normal permanece constitutivamente conservado, esto es, experimentado, mediante los órganos perceptivos restantes, los cuales, pues, funcionando ellos mismos como tales órganos recíprocamente unos para otros, quedan en pie con una experimentabilidad normal; por otro lado, el miembro anómalo y la causación que lo ha alterado pertenecen al mundo normalmente dado gracias a estos sentidos, pero el miembro pierde, con su figura normal, su condicionalidad psicofísica normal, por lo cual se introduce una nueva. Percibidas por estos miembros, todas las *cosas* aparecen en aspectos distintos, no normales. El órgano "herido", enfermo, al funcionar en la percepción, condiciona apariciones cambiadas de las *cosas*. O más bien: las *cosas* no son tal como aparecen ahí; eventualmente aparecen como las *cosas* cambiadas aparecerían normalmente, pero esto es MERA ILUSIÓN: es una consecuencia psicofísica-condicional regulada de la enfermedad del órgano. ¿Qué gana el mundo, pues, gracias a tales experiencias? El mundo material sigue siendo mundo experimentado. Se da tal como es cuando la corporalidad es normal; en cambio, cuando la corporalidad es anómala se da en apariciones anómalas (éstas son, empe-

ro, *cosas* normales de los sentidos o, dicho con más claridad, fantasmas normales). Así ocurre, pues, cuando el sujeto experimentante en el interior del sistema firmemente mantenido de las experiencias normales o, lo que es lo mismo, de las experiencias continuamente constituyentes del mundo, descubre un miembro corporal anormal y con ello su "inhabilidad", su "inutilidad" o utilidad disminuida para las "legítimas" funciones de la experiencia, o experimenta en ello una propia clase anómala de condicionalidades psicofísicas. Luego también puede experimentar el "volver a sanar", el ser transitoriamente anormal / (como en el caso de un fuerte golpe), etc. Si la función del /73/ órgano está deteriorada, o él mismo está anómalamente alterado, digamos "patológicamente", sin que el sujeto sepa nada al respecto, entonces, naturalmente, en la "experiencia por medio de este órgano" experimentará *cosidades* alteradas si los nuevos datos de sensación son aprehensibles como *cosas* de los sentidos de modo enteramente análogo a los motivados normalmente, y son aprehendidos conforme a ello. Los órganos sensoriales sanos dan entonces "declaraciones" contradictorias. Los sentidos pugnan unos con otros: entonces la pugna puede venir a decidirse porque, justamente después, un miembro tenga que ser eliminado como anómalo; todos los sentidos restantes juntos dan un mundo que prosigue concordantemente, mientras que el sentido eliminado no concuerda con la marcha de la experiencia anterior, reclama un cambio general e inmotivado del mundo, que ante las restantes declaraciones de los sentidos, si valen como normales, queda eludido. Naturalmente, ahí también puede haber una completa indecisión; es posible que ninguna ventaja experimental hable a favor de ninguno de los lados (*nota bene*: en la medida en que tomemos al sujeto experimentante como solipsista).

[51]Es cosa de experiencia, incluso ya para el sujeto solipsista, que también mediante el comer tengan lugar influencias sobre el cuerpo, y justamente de una especie que influya sobre la *sensibilidad* sensible y la función perceptiva de las partes del cuerpo. La santonina actúa como unos lentes amarillos; otras influencias provocan entumecimientos, anestesian parcial o totalmente el cuerpo, etcétera.

Lo único importante es que yo TENGA EXPERIENCIA de estas influencias, que al percibir sepa simultáneamente que mi cuerpo está en un estado anómalo y que entonces, de modo correspondiente y susceptible de ser mejor determinado mediante la experiencia, se presentan, como consecuencia de la modificación anómala del cuerpo, maneras de sensación cambiadas o falta de ciertos grupos de sensaciones, y con ello maneras de darse cambiadas de las *cosas*. La intromisión de las anomalías ensancha, por ende, el sistema de las condicionalidades psicofísicas que primigeniamente encontramos, con la constitución normal, mediante mero cambio de actitud. Hay EL MUNDO UNO NORMALMENTE CONSTITUIDO COMO EL MUNDO VERDADERO, como
/74/ "norma" de la verdad, y hay MÚLTIPLES ILUSIONES, desviaciones / de las maneras de darse, que hallan su "explicación" mediante la experiencia de la condicionalidad psicofísica. En ello vemos: las anomalidades no pueden aportar nada, o mejor, las condicionalidades psicofísicas no pueden aportar nada, a la constitución de la *cosa*. Lo que aportan es solamente la regla de mi subjetividad, que precisamente radica en que las *cosas*, para los sujetos, son *cosas* experimentables y en que hay reglas condicionales de las series de sensaciones, etc., que están en conexión con las causalidades *cósico*-corporales.

En ello se pone de manifiesto que las actividades perceptivas, consideradas puramente como relaciones causales físicas (el lado puramente físico del palpar, oler, ver, etc.), no son relaciones causales CUALESQUIERA entre el cuerpo y las *cosas* que han de ser percibidas; se trata más bien de CAUSALIDADES DE ESPECIE TÍPICA. El cuerpo, en cuanto una *cosa* como cualquier otra, admite todavía, además de éstas, una infinidad de causalidades, a saber, todas aquellas especies de causalidades que pertenecen en general a las *cosas* que tienen como él una contextura física. Así pues, si lo típico es rebasado, entonces siguen siendo posibles las consecuencias PSICOFÍSICAS que se desvían de las típicas. Pero lo típico es aquí el enlazamiento de grupos regulados de sensaciones, aprehensibles y aprehendidos como apariciones normales de *cosas*, pero como apariciones tales que rompen la concordancia de la experiencia de la naturaleza. También sigue abierta, empero, la posibilidad de un cambio tal de los miembros del cuerpo afectados, que no se presenten en abso-

luto ningunas sensaciones o solamente aquellas que ya no son aprehensibles como apariciones de *cosa*. Todos esos grupos de apariciones y de sensaciones se destacan como rupturas del sistema de las percepciones "ortoestéticas", en el cual se experimenta concordantemente la realidad una y misma. Decimos que el cuerpo funciona por completo ortoestética o "normalmente" en la medida en que las percepciones o apariciones psicofísicamente dependientes son ortoestéticas. Entonces, para un sujeto solipsista solamente tiene sentido hablar de una corporalidad patológica, que funciona anómalamente, si tiene su sistema de experiencias ortoestéticas y con él constantemente frente a sí la naturaleza espacio-temporal-causal una. Esto a su vez presupone que su cuerpo esté constituido en sistemas de percepciones ortoestéticas: éste no puede ser, pues, por completo patológico, sino que tiene que ser tan "normal" que una parte de sus / /75/ órganos funcione normalmente y merced a ellos los miembros y partes corporales enfermos puedan ser dados como *objetivamente* reales.

Con las alteraciones del cuerpo, que condicionan modificaciones de las apariciones de *cosas*, marchan de la mano otras modificaciones inherentes al sujeto por lo que toca a su vida anímica.

De los cuerpos dependen también las REPRODUCCIONES y con ello las apercepciones. Las reproducciones están en el nexo asociativo de la subjetividad. Mediante ellas se determinan las apercepciones, y esto es de nuevo significativo para las *cosas* que hacen frente al sujeto. Depende del cuerpo Y DE LO PROPIO DE LA PSIQUE, QUÉ tiene frente a sí EL SUJETO COMO MUNDO. Incluso prescindiendo de los elementos[52] reproductivos que intervienen en la apercepción de *cosas*, lo psíquico adquiere significación para la dación del mundo externo merced a las relaciones de dependencia que existen entre lo corporal y lo psíquico. El uso de estimulantes, las afecciones corpóreas, tienen como efecto la presentación de sensaciones, sentimientos sensibles, tendencias, etcétera. A la inversa, un estado anímico como la hilaridad, la melancolía y semejantes, ejerce influencia sobre los procesos corporales. Y gracias a estos nexos, el MUNDO EXTERNO APARENTE se muestra COMO RELATIVO no meramente al CUERPO, sino al SUJETO PSICOFÍSICO EN SU TOTALIDAD. Se distinguirá por ende

entre la COSA MISMA idéntica y sus MANERAS DE APARECER subjetivamente condicionadas, esto es, sus notas subjetivamente condicionadas que subsisten en referencia a mí, a mi cuerpo y a mi alma.

En la esfera intuitiva se destacó de la serie de las multiplicidades de apariciones la "dación óptima", en la cual la *cosa* resalta con las propiedades que "le convienen a ella misma". Pero también esta dación es dación en ciertas circunstancias *objetivas* y subjetivas, y no obstante es "la misma" *cosa* la que se exhibe más o menos "favorablemente" en estas o aquellas circunstancias.

d) La *cosa física*

La *objetivación* ejecutada en estos RELATIVISMOS DE LA EXPERIENCIA en el nexo de experiencia, pone la *cosa* como sustrato idéntico
/76/ de propiedades idénticas. La / *cosa* tiene, por cierto, diferente aspecto según que me presione los ojos (doble imagen) o no, según que ingiera santonina o no, etc. Pero concientemente es la misma y el cambio de la coloración no cuenta como cambio, o más bien alteración, de la propiedad que el color denuncia, que está dada en él. Y así por todas partes. La *cosa* es lo que es en el nexo de *cosas* y "con referencia" al sujeto experimentante, pero es con todo la misma en todos los cambios de estado y de aparición que padece a consecuencia de las circunstancias cambiantes, y en cuanto la misma *cosa*, tiene un acervo de propiedades "permanentes". Esto nos recuerda la lógica formal, que habla de objetos en general y formula condiciones de posibilidad para que una objetividad cualquiera pueda valer como idéntica, esto es, como susceptible de ser mantenida concordantemente en identidad. Todo objeto es lo que es, es decir, tiene contexturas propias, propiedades en las cuales se explana su ser idéntico, y con estas propiedades, que son sus propiedades permanentes, pertenecientes a su identidad, entra el objeto en relaciones, etcétera.

Si la *cosa* es (y la concordancia en la posición de ser en el nexo de la experiencia es un fundamento de razón primigenio para la enunciación "esto es"), entonces tiene que ser determinable de un modo[53] en que se extraiga y determine lo irrelati-

vo en las relatividades, y, por otro lado, se determine a partir de lo que contiene todo fundamento de legitimidad, a partir de las daciones de la experiencia, es decir, a partir de las relatividades sensibles. Por supuesto, la experiencia no excluye que la experiencia futura la suprima y tampoco que lo *real* en general no sea, pese a haber sido dado concordantemente. Pero ahora encontramos fundamentos de legitimidad para el ser y por consiguiente para que la meta de la determinación lógico-matemática pueda y tenga que ser planteada.[54]

En esta elaboración hay que prestar atención al diferente papel de las determinaciones geométricas de la *cosa* y de las "cualidades sensibles", lo que al comienzo de la época moderna se expresó en la distinción entre CUALIDADES PRIMARIAS Y SECUNDARIAS.[55] En la constitución de la *cosa*, que para el sujeto singular se ejecuta con referencia a una relativa constancia de la corporalidad, hay que diferenciar ante todo, como nivel inferior:

1) la *cosa* misma (como ella misma es) con sus notas constitutivas, como ellas mismas son, frente a las diferentes, y / más /77/
perfectas o menos perfectas según el caso, maneras de darse. Las notas que convienen a la *cosa* "misma" son las "óptimas" del caso. Ello vale para todas las notas, para las geométricas tanto como para las cualidades sensibles.

2) Ahora bien, si está constituida la "*cosa* de los sentidos" misma y, fundada en ella, la *cosa real*-causal del nivel de la experiencia sensible y propia, entonces resulta una nueva constitución de nivel superior en atención a la relatividad de esta "*cosa*" con respecto a la corporalidad igualmente constituida: esta relatividad es la que reclama la constitución de una *COSA FÍSICA* que se manifiesta en la *cosa* intuitiva. Pero en esta relatividad las determinaciones geométricas y las "cualidades" específicamente "sensibles" desempeñan un papel enteramente distinto (ambas tomadas en su esfera constitutiva como "mismas", como óptimas).[56] Las determinaciones geométricas convienen al *objeto físico* mismo; lo geométrico pertenece a la naturaleza *física* en sí; pero no las cualidades sensibles, que pertenecen íntegramente a la esfera de la naturaleza aparente. Pronto tiene que mostrarse, por ende, que éstas, y por qué éstas, son las que para

este relativismo entran en consideración de un modo particular o, en efecto, único.[f] [57]

e) Posibilidad de la constitución de una "naturaleza *objetiva*" en el nivel solipsista

Hemos perseguido la constitución de la naturaleza material a través de diferentes estratos, y hemos visto que ya para el sujeto "solipsista" –el sujeto en aislamiento– existen motivos para la distinción entre una *cosa* "aparente", que en su composición cualitativa es relativa a mi subjetividad, y la *cosa* "*objetiva*", que sigue siendo la que es incluso cuando en mi subjetividad, y en las "apariciones" de la *cosa* que dependen de ella, se presentan cambios. Aquí todavía puede entenderse el título de *cosa* "verdadera" u "*objetiva*" de dos maneras: [58]

1) LA *COSA* tal como se me exhibe en CONDICIONES "NORMALES", ante la cual todas las otras unidades de índole *cósica* –las constituidas en condiciones "anómalas"– se hunden en "mera ilusión";

/78/ 2) la composición idéntica en cuanto a cualidades, que es posible elaborar con PRESCINDENCIA DE TODA RELATIVIDAD y fijar lógico-matemáticamente: la *cosa física*. Si esto se conoce y se posee además conocimiento *objetivo* de la contextura psicofísica del sujeto experimentante, así como de las condicionalidades que subsisten entre *cosa* y sujeto, entonces a partir de ello puede determinarse *objetivamente* qué contextura intuitiva tiene que tener la *cosa* de que se trata para la subjetividad respectiva –normal o anómala.[g]

Plantéase ahora la pregunta de si los motivos para la distinción necesaria entre *cosa* subjetivamente condicionada y *cosa objetiva*, que se ofrecen en la experiencia solipsista, son suficientes, o bien si tienen que estar presentes. En tanto que tomamos casos en los cuales las alteraciones del mundo externo, que a nosotros nos simula un órgano perceptivo anómalo, resultan ser "ilusorias" en vista del testimonio de los otros órganos, la

[f] Para más detalles sobre la *cosa física*, véase más adelante, p. 84 ss.

[g] Con esto se determinan, como luego se mostrará pormenorizadamente, las tareas de la *física*, de la psicofísica y de la psicología.

distinción entre "ilusión" y realidad está siempre dada, aunque en casos singulares pueda quedar indeciso QUÉ es ilusión y QUÉ es realidad. Pero si por un momento suponemos que un sujeto tuviera siempre solamente percepciones normales y nunca experimentara una variación de ninguno de sus órganos, o que sí experimentara una variación, pero no hubiera para ella la posibilidad de la corrección (pérdida del campo táctil en su totalidad, padecimientos psíquicos que alteran el tipo perceptivo en su totalidad), entonces faltarían los motivos que hasta aquí hemos supuesto para la distinción entre "ilusión" y "realidad", y el nivel de la "naturaleza *objetiva*" no podría ser alcanzado por tal sujeto. El peligro de que en las condiciones supuestas no pudiera llegarse en absoluto a la constitución de la naturaleza *objetiva*, se aparta, empero, tan pronto como levantamos la abstracción que hasta ahora hemos mantenido en pie, y tomamos en cuenta las condiciones en las cuales se encuentra la constitución FÁCTICA: a saber, que en verdad el sujeto experimentante NO ES SOLIPSISTA, sino uno entre muchos.

f) Transición de la experiencia solipsista a la intersubjetiva /79/

Consideremos más detenidamente la posibilidad de un MUNDO SOLIPSISTA, que hasta aquí dimos por supuesta. Yo (cada uno lo sustituirá aquí por su propio yo) experimentaría un mundo, y éste sería exactamente el mismo que experimento realmente; todo permanecería igual, sólo que en mi dominio de experiencia habrían de faltar todos los cuerpos que pudiera aprehender como cuerpos de sujetos psíquicos AJENOS. Si este ámbito aperceptivo falta, entonces, por ende, tampoco determina mis aprehensiones de *cosas*, y puesto que en todo caso en mi experiencia real sí las determina, los giros pertinentes quedarían fuera de mi imagen del mundo ahora modificada. Por lo demás, tengo las mismas multiplicidades de sensaciones, me aparecen "las mismas" *cosas reales* con las mismas propiedades, y se acreditan, cuando todo concuerda, como "realmente siendo", o en caso contrario, cuando por excepción intervienen discordancias de especie conocida, se ponen de manifiesto como siendo "distintas" o no siendo en absoluto. En apariencia no ha cambiado

nada esencial; en apariencia falta sólo un fragmento de mi mundo de experiencia: el mundo *animal*, así como los grupos de causalidades en el nexo del mundo que éste trae precisamente consigo. Pero pensemos entonces que repentinamente, en un punto temporal en el interior del tiempo co-constituido con este mundo solipsista, se presentan en mi dominio de experiencia cuerpos, *cosas* entendibles y entendidas como cuerpos de hombres. Ahora, de repente y por vez primera, hay para mí hombres, con los cuales puedo entenderme. Y me entiendo con ellos sobre las *cosas*, que en el nuevo periodo están ahí en común para nosotros. Entonces se mostraría algo muy notable: que extensos complejos de enunciaciones *cósicas* que YO he hecho sobre la base de las experiencias anteriores en los trechos temporales anteriores, experiencias todas que concordaban esmeradamente, NO SON CONFIRMADOS por mis compañeros de ahora; que esas experiencias no meramente, digamos, les faltaban a ellos (en efecto, uno no necesita haber visto todo lo que otros han visto, y viceversa), sino que se encuentran en consecuente conflicto con lo que ellos experimentaron: lo que, como presuponemos, experimentaron de manera necesariamente concordante y si-
/80/ guen experimentando en continuada confirmación.[h] [59] / ¿Qué pasa ahora con la acreditada realidad del primer periodo?[60] ¿Y conmigo mismo, el sujeto empírico de esta realidad? La respuesta es clara. Tan pronto como le comunico a los compañeros mis experiencias anteriores, y ellos se percatan del consecuente conflicto de las mismas con su mundo constituido intersubjetivamente y constantemente acreditado gracias al intercambio concordante de experiencias, me vuelvo para ellos un interesante *objeto* PATOLÓGICO, y mi realidad tan lindamente acreditada se llama para ellos alucinación de alguien que hasta este momento ha estado loco. Piénsese la perfección de la acreditación de mi mundo solipsista tan ampliamente acrecentada como se quiera, en la situación descrita –cuya posibilidad ideal está fuera de cuestión– no cambia nada en cuanto situación apriórica.

[h] Este conflicto, sin embargo, no puede ser cabal. Pues para que pueda tener lugar un entendimiento mutuo está presupuesto un acervo básico de experiencias COMUNES.

Hay que hacer ahora claridad sobre un problema: cómo la referencia a una pluralidad de hombres que tienen trato unos con otros se integra en la aprehensión de *cosas* y es constitutiva para la aprehensión de una *cosa* como "*objetivamente* real". Este "cómo" es al principio muy enigmático, pues según PARECE, ciertamente nosotros, cuando ejecutamos una aprehensión de *cosa*, no tenemos todo el tiempo co-puesto a un grupo de congéneres, y justamente como si por así decirlo pudiéramos interpelarlos. Se podría también preguntar: ¿no nos movemos en un círculo, puesto que ciertamente la aprehensión de hombres presupone la aprehensión del cuerpo y, por tanto, la aprehensión de *cosas*? Para resolver el problema solamente hay un camino, que la fenomenología nos prescribe: tenemos que consultar con la aprehensión de *cosas* misma dónde es ella experiencia de una *cosa* "*objetivamente* real", y tenemos que consultar con la experiencia que aún no es acreditante, sino necesitada de acreditación, acerca de lo que le es inherente en cuanto necesitada de acreditación, qué componentes de intención no cumplida encierra. (En este respecto, hay que advertir ahora que de hecho no hemos descrito íntegramente la constitución de *cosas*, al ocuparnos sólo de las multiplicidades de la sensación, las matizaciones, los esquemas y en general las *cosas* visuales de los diferentes niveles. Tenemos que suprimir, en un punto decisivo, el recién mencionado / olvido de sí mismo del yo.) Toda *cosa* de /81/ mi experiencia pertenece a mi "entorno", y esto significa ante todo que MI CUERPO también está ahí y en cuanto cuerpo. No como si ello fuera en todo sentido una necesidad esencial. Justamente esto enseña en efecto el experimento de pensamiento solipsista. Mirándolo bien, el *solus-ipse* no conoce un CUERPO *OBJETIVO* en el sentido pleno y propio,[1] aunque tenga el FENÓMENO de su cuerpo y los sistemas de multiplicidades de la experiencia inherentes, y los tenga exactamente tan perfectos como el hombre social. Con otras palabras, el *solus-ipse* no es en verdad digno de su nombre. La abstracción que hemos efectuado como intelectivamente justificada, no procura el HOMBRE aislado o la *personalidad* humana aislada. Esta abstracción no consistía tampoco, en efecto, en la organización de un asesinato en ma-

[1] Al respecto, *cfr.* las secciones sobre la constitución del cuerpo, p. 158 ss.

sa de los hombres y animales de nuestro mundo circundante que sólo respetara al propio sujeto humano. El único sujeto que tras ello quedara sería todavía sujeto-hombre, esto es, sería todavía el objeto intersubjetivo, que seguiría aprehendiéndose y poniéndose a sí mismo como tal. Pero el sujeto construido por nosotros no sabe nada de un entorno de humanidad, no sabe nada de una realidad o siquiera de la posibilidad *real* "de otros" cuerpos susceptibles de ser comprendidos en el sentido de la aprehensión de humanidad, no sabe nada, por ende, del propio cuerpo como un cuerpo susceptible de ser comprendido por otros, nada acerca de que otros sujetos puedan ponerse a ver el mismo mundo que aparece diferentemente a los diferentes, donde las apariciones estarían referidas en cada caso a "sus" cuerpos, etc. Se advierte que LA APREHENSIÓN DEL CUERPO desempeña UN PAPEL PARTICULAR PARA LA INTERSUBJETIVIDAD, en la cual todos los objetos son aprehendidos "*objetivamente*", como *cosas* en el TIEMPO *OBJETIVO* uno, en el ESPACIO *OBJETIVO* uno del mundo *objetivo* uno. (En todo caso, la acreditación de cualquier *objetividad* aprehendida exige una referencia a la aprehensión de una pluralidad de sujetos que se entienden.) La *cosa* que se constituye para el sujeto singular en multiplicidades reguladas de experiencias concordantes, que en las percepciones pasajeras se halla continuamente frente al yo intuitiva-sensorialmente
/82/ como una, / adquiere tras ello el carácter de una mera "aparición" subjetiva de la *cosa* de la "realidad *objetiva*"; cada uno de los sujetos que se entienden intersubjetivamente sobre el mismo mundo, y en él sobre la misma *cosa*, tiene de esta misma sus percepciones, o sus apariciones perceptivas, y en ellas su unidad de aparición, la cual es ella misma aparición, sólo que en sentido superior, con predicados de aparición que no pueden valer sin más como predicados de la "*cosa* verdadera" aparente.

Llegamos aquí, pues, por las vías del entendimiento mutuo, a la misma distinción que ya señalamos como posible en el nivel solipsista. La "*cosa* verdadera" es ahora el *objeto* que en las multiplicidades de apariciones de una multitud de sujetos se mantiene idénticamente firme, y precisamente, de nuevo, el *objeto* INTUITIVO referido a una comunidad de sujetos normales, o, prescindiendo de esta relatividad, la *COSA FÍSICA* determinada lógico-matemáticamente. La *cosa física* es naturalmente la

misma, esté constituida solipsista o intersubjetivamente. Pues *objetividad* lógica es *eo ipso* también *objetividad* en el sentido de la intersubjetividad. Lo que un cognoscente conoce en *objetividad* lógica (o sea, de tal modo que lo conocido no esté afectado por ningún índice de dependencia del contenido de verdad respecto de este sujeto y su composición de subjetividades) puede igualmente conocerlo todo cognoscente, en tanto que cumpla las condiciones que tiene que satisfacer TODO cognoscente de tales *objetos*. Esto quiere decir aquí: tiene que experimentar las *cosas* y LAS MISMAS *COSAS*; si ha de conocer también esta identidad, tiene que encontrarse con los otros cognoscentes en relación de empatía; tiene que tener para ello corporalidad y pertenecer al mismo mundo, etcétera.

Pertenece al SENTIDO DE LA PERCEPCIÓN y la EXPERIENCIA en general, que se encuentren en ella *cosas* que hayan de ser determinadas en sí y diferenciadas de todas las demás. Pertenece al sentido de los JUICIOS de experiencia que pretendan valer *objetivamente*. Si una *cosa* está determinada en sí y diferenciada de toda otra *cosa*, entonces tiene que ser determinable judicativamente, por ende predicativamente, de tal modo que resalte su diferenciación de todas las demás.

Conforme al sentido de la percepción, la *cosa* de la percepción y de la experiencia es de antemano / ESPACIO-TEMPORAL: /83/
tiene figura y duración, y tiene también un sitio en el espacio y el tiempo. Tenemos que diferenciar aquí la figura APARENTE y la FIGURA MISMA, el tamaño espacial aparente, el lugar aparente, y el tamaño y el lugar mismos. Todo lo que experimentamos en la *cosa*, incluso la figura, hace referencia al sujeto experimentante. Todo ello aparece en aspectos cambiantes, con cuyo cambio también las *cosas* están ahí como sensiblemente alteradas. También el espacio intermedio entre las *cosas*, y la forma intermedia, aparecen mediante aspectos diferentes según las circunstancias subjetivas. Pero siempre y necesariamente "aparece" el espacio uno y mismo como la forma de todas las *cosas* posibles, no susceptible de ser multiplicada ni de ser alterada. Todo sujeto tiene su "espacio de orientación", su "aquí" y su posible "allí", y este allí se determina según el sistema de direcciones de derecha-izquierda, arriba-abajo, delante-detrás. Pero la forma fundamental de toda identificación de daciones

intersubjetivas de contenido sensible es de tal índole que éstas pertenecen necesariamente a uno y el mismo SISTEMA DE LUGAR; y la *objetividad* de este sistema se manifiesta en que todo "aquí" es identificable con todo "allí" relativo respecto de todo nuevo aquí resultante de toda "locomoción" del sujeto, y luego también respecto de todo aquí perteneciente a otro sujeto. Ésta es una posibilidad ideal y constituye un sistema *objetivo* de lugar, el cual no puede ser visto sensiblemente, pero es comprensible, o "visible" en una especie superior de intuición fundada en el cambio de lugar y la empatía. Se resuelve así el problema de la "forma de la intuición" y de la intuición espacial. Ésta no es sensible y, sin embargo, en otro respecto es sensible. Sensiblemente dado está el espacio primario de la intuición, que aún no es el espacio mismo. No sensible, y, sin embargo, intuitivo en un nivel superior, es el espacio *objetivo*, que viene a darse a través de la identificación en el cambio de orientación, y exclusivamente, por cierto, en el cambio de orientación libre, el que el sujeto mismo ejecuta. Ya el espacio de la orientación (y con él *eo ipso* el espacio *objetivo*) y todas las figuras espaciales aparentes, admiten una idealización, pueden ser captados en pureza geométrica y determinados "exactamente".

La FIGURA *OBJETIVA* es *objetiva* en cuanto dispuesta en el ESPACIO
/84/ *OBJETIVO*. Todo LO DEMÁS que / en la *cosa* es *objetivo* (desligado de todo relativismo) lo es por su enlazamiento en lo fundamentalmente *objetivo*, en el espacio, el tiempo, el movimiento. En el movimiento y la deformación de la figura espacial se manifiestan propiedades *reales* en cuanto unidades *reales*, sustanciales-causales. Son éstas las PROPIEDADES MECÁNICAS, las cuales expresan dependencias causales-legales de las determinaciones espaciales de los *cuerpos*. La *cosa* es en todo tiempo FIGURA en una POSICIÓN. Pero en cada posición, la figura está CUALIFICADA. Las cualidades son plenitudes, se extienden sobre la superficie y a través de la corporeidad de la figura. Pero de las *cosas* se extienden CUALIFICACIONES hacia el "espacio vacío", RAYOS DE LUZ, RADIACIONES DE CALOR, etc. Esto significa: las cualidades *cósicas* condicionan cualidades y cambios cualitativos en otras *cosas*, y justamente de tal modo que el efecto es una función constante de la posición: a toda alteración posicional corresponde una alteración del efecto. Gracias a esta coordinación con relaciones

espaciales exactamente determinables, también las cualidades sensibles son susceptibles de una determinación exacta. Llegamos así a una comprensión de la visión *física* del mundo o la estructura *física* del mundo, o a una comprensión del método *físico* como método a través del sentido de un mundo de los sentidos determinable intersubjetiva-*objetivamente* (esto es, irrelativamente y por ello a la vez intersubjetivamente).

g) Caracterización más precisa de la *cosa física*

Conforme a nuestras exposiciones, la "naturaleza *física*", en la que nos hemos internado ahora, se exhibe de la siguiente manera: LA *COSA* EN SÍ MISMA consiste en espacio continua o discretamente lleno que se halla en estados dinámicos, estados que se llaman formas de energía. Lo que llena el espacio está sujeto a ciertos grupos de ecuaciones diferenciales y responde a ciertas leyes *físicas* fundamentales. Pero cualidades sensibles no hay ahí. Y ello significa que no hay ningunas cualidades. Pues cualidad de lo que llena el espacio ES cualidad sensible. Pero desde luego: ¿cómo es pensable el espacio lleno sin cualidad?

Es inadmisible atribuir realidad en sí a las *cosas* aparentes con sus cualidades sensibles, como con todo derecho dicen los / investigadores de la naturaleza. Pues las cualidades sen- /85/
soriales cambian según la índole y temple de los órganos sensoriales: son dependientes de los órganos sensoriales y en general dependientes del cuerpo y de la contextura entera del sujeto experimentante. También se muestra que los hechos físicos verdaderos que corresponden a las diferencias cualitativas como rojo y verde, caliente y frío, se PONEN DE MANIFIESTO sin transición cualitativa como meras diferencias cuantitativas de uno y lo mismo, como temperatura, oscilaciones del éter, etcétera.

¿Hemos de decir que Dios ve las *cosas* como son en sí, y nosotros por medio de órganos sensoriales, que son una especie de lentes deformantes? ¿Son las *cosas* espacio lleno con cualidad absoluta, sólo que nosotros no la conocemos? Pero si estas *cosas* han de ser las mismas que a nosotros nos aparecen como aparecen, entonces ciertamente tendría que ser posible una unidad de entendimiento entre Dios y nosotros, así como, entre diferentes hombres, solamente mediante el entendimiento se da la

posibilidad de RECONOCER que las *cosas* que el uno ve y las *cosas* que el otro ve son LAS MISMAS. ¿Pero cómo sería pensable la identificación, dado que el espíritu absoluto supuesto también ve las *cosas* precisamente mediante apariciones sensibles, las cuales tendrían que ser intercambiables en un entendimiento mutuo –o por lo menos unilateral– de modo parecido a como lo son nuestras apariciones entre nosotros los hombres? Dios sería en tal caso precisamente ciego para los colores, etc., y nosotros ciegos para sus cualidades. ¿Pero tiene sentido debatir cuáles son las cualidades correctas? Las nuevas cualidades serían a su vez secundarias y serían justamente eliminadas por la *física*, que tiene que ser la misma para todos si las *cosas* son las mismas. Naturalmente, para los fines del entendimiento mutuo, el espíritu absoluto también tendría que tener un cuerpo, con lo cual también se presentaría en efecto la dependencia respecto de los órganos sensoriales.[61] El resultado es que tenemos que entender bien el SENTIDO DE LA DIFERENCIA ENTRE CUALIDADES SECUNDARIAS Y PRIMARIAS, y solamente podemos entender la no-*objetividad* de las primeras por cuanto no escapan de ninguna manera al relativismo de las apariciones, ni siquiera de aquella manera que fácilmente pasamos por alto al pensarnos involuntariamente como seres de sensibilidad normal[62] en un mundo de seres de sensibilidad normal. Un rasgo principal del relativismo radica en la dependencia del sujeto. Y ahí radica,
/86/ sin embargo, una gran / diferencia: los sujetos que en general tienen un mundo de *cosas* COMÚN, al que realmente se refieren, al que por ende pueden referirse mediante apariciones, como lo exige el ser *cósico*, pueden por principio ser relativamente "ciegos" respecto del color, el sonido, etc., respecto de sentidos singulares, que dan sus especies particulares de cualidades sensoriales. Los sentidos pueden también ser completamente distintos, con tal que posibiliten un entendimiento común y constituyan una naturaleza común en cuanto naturaleza aparente. Por principio, empero, los sujetos no pueden ser ciegos respecto de TODOS los sentidos y por consiguiente a la vez ciegos para el espacio, ciegos para el movimiento, ciegos para la energía. De otro modo no habría para ellos un mundo de *cosas*, y en todo caso no el mismo que para nosotros, precisamente EL mundo espacial, LA naturaleza.

La naturaleza es una realidad intersubjetiva y realidad no solamente para mí y mis congéneres fortuitos, sino para nosotros y todos los que hayan de poder entrar en trato con nosotros y entenderse con nosotros acerca de las cosas y los hombres. Permanece abierta la posibilidad de que entren en este nexo espíritus cada vez nuevos: pero tienen que hacerlo mediante cuerpos que estén representados en nuestra conciencia mediante apariciones posibles y en la de ellos mediante apariciones correspondientes.

La *cosa* es una regla de apariciones posibles. Esto significa: la *cosa* es una *realidad* en cuanto unidad de una multiplicidad de apariciones reguladamente copertenecientes. Y esta unidad es una unidad intersubjetiva. Es una unidad de estados; la *cosa* tiene sus propiedades *reales* y a cada momento le corresponde un estado actual (pues las propiedades expresan facultades, son propiedades causales referidas a un "si-entonces"). Pero mientras que para la PRIMERA consideración, apoyada en la EXPERIENCIA DIRECTA,[63] el ESTADO es idéntico con el espacio lleno con cualidades sensibles (esquema), que sólo puede ser una unidad intersubjetiva en referencia a una suma de sujetos normales "de igual sensibilidad", la posibilidad y la realidad *reales* DE SUJETOS DOTADOS CON FACULTADES SENSORIALES DIFERENTES y el conocimiento de la DEPENDENCIA, existente en todo individuo, de las cualidades sensoriales respecto de procesos fisiológicos, conduce a tomar en cuenta precisamente esta dependencia COMO UNA NUEVA DIMENSIÓN DE RELATIVIDADES y a construir mediante el PENSAMIENTO la *cosa* puramente / *física*: al mismo estado *físico-objetivo* de la /87/ *cosa* pertenecen entonces múltiples "espacios llenos" referidos a diferentes facultades sensoriales y a desviaciones sensoriales individuales. La *cosa física* es INTERSUBJETIVAMENTE común en tal forma que vale para todos los individuos que estén en posible trato con nosotros. La DETERMINACIÓN *OBJETIVA* determina la *cosa* mediante aquello que le conviene y le tiene que convenir si ha de poder aparecer para mí o para cualquiera que esté en trato conmigo, y si ha de poder valer como la misma para todos los miembros de la comunidad comunicativa –también para mí en todas las variantes posibles de mi sensibilidad. Es común la determinación espacial y temporal, y es común un conjunto de leyes que, con sus conceptos referidos a la "*cosa física*",

es una regla unitaria de todas las apariciones de la comunidad intersubjetiva que constituyen la misma *cosa* y que tienen que constituirla en el entendimiento racional. El sentido de lo que una *cosa* es en "realidad *objetiva*", esto es, en la realidad aparente, y aparente a todos los sujetos en comunicación, y que es identificable mediante identificación intersubjetiva, solamente podemos extraerlo de las apariciones (y del nexo intersubjetivo).

Lo *objetivamente real* no está en mi "espacio" o en el de algún otro en cuanto "fenómeno" ("espacio fenomenal"), sino en el ESPACIO *OBJETIVO*, que es una UNIDAD formal de la identificación que pertenece a las cualidades cambiantes. Mientras que para mis fenómenos espaciales vale que solamente pueden estar dados con cualidades sensibles, para el espacio *objetivo* vale que no puede estar dado con cualidades sensibles, sino que sólo puede aparecer en espacios subjetivos con cualidades sensibles. Esto también vale para el *solus-ipse* y su espacio "*objetivo*", que ya puede constituirse en él, pero todavía no intersubjetivo.[64] (Así pues, la *cosa* intersubjetiva es figura espacial "*objetiva*" con cualidades "*objetivas*", y éstas son las *físicas*.) El ESPACIO PURO (la figura espacial puramente *objetiva*)[65] NO surge de mi espacio aparente POR ABSTRACCIÓN, sino POR UNA *OBJETIVACIÓN*, la cual toma como "aparición" a toda figura espacial sensiblemente aparente, ca-
/88/ racterizada con cualidades sensibles, / y la coloca en multiplicidades de apariciones que no pertenecen a una conciencia individual, sino a una conciencia social como un grupo global de apariciones posibles que se edifican a partir de grupos individuales. Cada sujeto tiene su espacio total y sus figuras singulares, pero en la intersubjetividad éstas son apariciones.[66]

Por principio, la *cosa* solamente está y puede estar dada mediante apariciones que pueden cambiar su contenido de aparición con los sujetos. Este contenido (la *cosa* aparente tal como aparece, como roja, como caliente, etc.) es lo que es en cuanto aparición de un sujeto real o de un sujeto posible en el nexo de la realidad. Nos vemos remontados a una multitud de sujetos reales, y en conexión con ellos también de sujetos posibles, que intuyen una *cosa*, ejecutan un experimentar, etc., donde, como correlato, es conciente de manera cambiante algo aparente en cuanto tal, con momentos de aparición como rojo,

caliente, dulce, redondo, etc., sujetos que están en relación de empatía y que, pese al cambio de lo dado en la aparición, pueden cerciorarse intersubjetivamente de la identidad de lo ahí aparente.

Así pues, la *cosa* es por principio intersubjetivamente-idéntica y de tal índole que no tiene ningún contenido sensible-intuitivo[67] en absoluto que PUDIERA SER DADO intersubjetivamente DE MODO IDÉNTICO: más bien solamente un algo idéntico vacío como correlato de la identificación, posible conforme a reglas lógico-experimentales y fundada en ellas, de lo aparente en las "apariciones" cambiantes, diferentes en cuanto al contenido, de los sujetos que están en el nexo intersubjetivo con sus correspondientes actos del aparecer y del pensar lógico-experimental. En la *física* como mera teoría de la naturaleza de la *cosa* intersubjetivamente-*objetiva* existente "en sí", se determina *objetivamente* la *cosa* como un algo vacío, determinado mediante las formas intersubjetivamente constituidas de espacio y tiempo y mediante las "cualidades primarias" referidas a espacio y tiempo. Quedan fuera todas las cualidades secundarias y, mirándolo bien, TODO lo que puede ser dado intuitivamente, lo cual incluye todas las FIGURAS ESPACIALES Y TEMPORALES INTUITIVAS, que no son en absoluto pensables, en efecto, sin llenado secundario, todas las diferencias de orientación, etcétera.

h) Posibilidad de la constitución de una "naturaleza *objetiva*" en el nivel intersubjetivo de la experiencia /89/

Como para el nivel solipsista, ponderemos ahora análogamente para el nivel intersubjetivo de la experiencia qué condiciones tienen que cumplirse para que pueda llegarse, o tenga que llegarse, a la constitución de una naturaleza "*objetiva*". Partiríamos de las relaciones como fácticamente ocurren: de un acervo básico de experiencias comunes se destacan diferencias individuales y conducen a la distinción de las determinaciones que convienen a la *cosa* "misma" respecto de las condicionadas de modo meramente subjetivo. Ahora pueden construirse *a priori* también otras condiciones. Podemos pensar en un mundo de hombres en el cual no hubiera enfermedad alguna, en el que no se presentara ninguna ilusión, alucinación o similares.

Podemos suponer además que todos los hombres que están en trato unos con otros, aprehenden el mundo de modo completamente igual (prescindiendo de la diferencia de orientación, que siempre es necesaria). ¿Valdrían entonces las *cosas* con las cualidades secundarias pura y simplemente como *objetividad* última? ¿O se reconocería que esta situación era contingente y no una situación necesaria? A esto puede decirse: naturalmente hay que distinguir la constitución del MUNDO SENSIBLE y la constitución del MUNDO "VERDADERO", del mundo para el sujeto CIENTÍFICO, que se dedica al pensar y en general al investigar ESPONTÁNEO, "libre". O sea: si vivimos pasiva, animalmente "en el mundo" y en trato mutuo con nuestros iguales, todos los cuales son tan normales como nosotros, entonces se constituye un mundo de experiencia que nos es común. Pero ahora somos SERES INTELIGENTES LIBRES. Si no nos salen al paso anomalidades, podemos, sin embargo, ejercer INTROMISIONES VOLUNTARIAS en nuestros cuerpos y en los de otros, y entonces se presentan "ANOMALÍAS". Perseguimos en el pensamiento los nexos causales y nos configuramos la "imagen *física* del mundo".

Vemos sin cesar:[68] por un lado, ya para el nivel solipsista existe la POSIBILIDAD de avanzar HASTA LA CONSTITUCIÓN DE LA *COSA "OBJETIVA"* (*FÍSICA*). Por otro lado, para el nivel intersubjetivo no existe tampoco la NECESIDAD incondicionada de llegar tan le-
/90/ jos. Pero existe —prescindiendo de que / FÁCTICAMENTE la constitución se lleva a cabo intersubjetivamente— una diferencia de principio entre estas dos posibles vías de la edificación de una "naturaleza *objetiva*". El sujeto solipsista podría ciertamente tener frente a sí una naturaleza *objetiva*, pero NO podría APREHENDERSE A SÍ MISMO COMO UN MIEMBRO DE LA NATURALEZA, no podría apercibirse como sujeto psicofísico, como *animal*, tal como sucede en el nivel intersubjetivo de la experiencia.[j] Naturalmente esto sólo puede ser visto con intelección cuando se sigue de cerca la constitución de la naturaleza *animal*. Como lo ha mostrado en efecto la indicación de las referencias de dependencia entre naturaleza experimentada y sujeto experimentante, para una aclaración plena del sentido y la edificación de la naturaleza física se requiere incondicionalmente el estudio de la subjetividad.

[j] *Cfr.* p. 158 ss.

Sección segunda:

La constitución de la naturaleza *animal*



INTRODUCCIÓN

§ 19. *Tránsito a la consideración del alma como* objeto *de la naturaleza*

Pasemos ahora a la exploración de la esencia del alma, del alma humana o animal, tal como es *objeto* de investigación científico-natural en su vinculación con el cuerpo material. También aquí queremos atenernos, como lo exige un método rigurosamente fenomenológico, a lo que nos enseñe la experiencia originaria. Dejamos de lado toda vaga noción empírica, todas las interpretaciones no aclaradas de lo anímicamente dado que proceden de la experiencia pero que en sí son confusas, así admitan ser rectificadas o se compruebe que son inadmisibles y llenas de contradicciones; todo saber, en sentido bajo o elevado, desde el cual más bien, como desde una función de conocimiento mediata, nos vemos remontados —y nos hacemos remontar— precisamente a estas experiencias simples. Por tanto, también rehuimos todas las convicciones predominantes en la ciencia psicológica, sin disputar por lo demás acerca de sus derechos. Lo que buscamos no radica en la PROSECUCIÓN del pensamiento teórico, mediato, sino en su COMIENZO; buscamos sus más primigenias / presuposiciones. Ninguna teoría puede derribar el /91/ sentido del alma que nos prescribe la perfecta intuición de lo anímico. Este sentido traza una regla absolutamente obligatoria para toda investigación teórica. Toda desviación de la misma desemboca en el contrasentido. Esto resulta patente, en efecto, por razones enteramente generales. Una teoría legítima no puede lograr nada más que determinar predicativamente, en el pensar mediato, lo que la intuición que da originariamente (en

nuestro caso la experiencia) ha puesto al principio de manera simple como ente y, además, como ente de un determinado "contenido" o sentido. Así pues, lo que el "análisis primigenio" ha extraído de la intuición originaria como sentido originario del objeto, no puede ser suprimido por ninguna teoría. Este sentido es la norma que hay que presuponer, a la cual está sujeto racionalmente todo conocimiento teórico posible. Con ello se indica una regla general de aclaración fundamental para todos los conceptos regionales –o sea, todos los conceptos que circunscriben la región objetiva de una ontología regional (y por tanto de todas las disciplinas particulares y empíricas de la esfera regional respectiva)– y, en consecuencia, para el concepto del alma. Se trata, pues, de "extraer de la experiencia" el concepto genuino de lo anímico. Naturalmente, empero, esto aquí, como en el resto de la fenomenología, no significa ejecutar directamente experiencias actuales, es decir, proceder empíricamente, como si la tesis empírica, que se sujeta a los *facta* contingentes, viniera de algún modo al caso. Se trata más bien DE EXAMINAR EN LA INTUICIÓN DE ESENCIAS LA ESENCIA DE LO EXPERIMENTADO EN GENERAL Y COMO TAL, tal como se explicita en un experimentar cualquiera, sea ejecutado real o imaginativamente (en un fingirse-en-un-experimentar-posible),[a] para luego, en el despliegue de las intenciones que yacen esencialmente en tal experimentar, captar con la vista el sentido de lo experimentado como tal –el sentido del género respectivo de objetividades regionales– y darle expresión en análisis y descripción rigurosos.

§ 20. *El sentido del discurso corriente sobre lo "anímico"*

Comencemos nuestro análisis. Lo anímico nos es dado en enla-
/92/ ce con lo material. Entre las *cosas* materiales hay / algunas, o, desde el punto de vista de la consideración de esencias, son *a priori* posibles algunas, que son inanimadas, "meramente" materiales; por otro lado, hay también algunas que tienen el rango de "cuerpos", y como tales muestran vinculación con un nuevo estrato de ser que se denomina el anímico. ¿Qué cae bajo este

[a] *Cfr.* p. 35.

título? Lo primero que la experiencia nos trae aquí a la dación es una CORRIENTE DE "VIVENCIAS" SIN PRINCIPIO NI FIN, de las cuales múltiples tipos nos son bien conocidos por percepción interna, por "introspección", en la cual cada uno de nosotros capta sus "propias" vivencias en su originariedad; y puede captarlas también intuitiva, si bien ya no originariamente y existiendo en "realidad", en recuerdos internos, libres fantasías internas, representaciones imaginativas internas. Vivencias similares están además dadas como realidades presentes también en la forma de la captación interpretativa de la vida anímica ajena, con una intuitividad más o menos clara.

Como ya lo indica la expresión figurada CORRIENTE DE VIVENCIAS (o corriente de conciencia), las vivencias, esto es, sensaciones, percepciones, recuerdos, sentimientos, afectos, etc., NO nos son DADAS EN LA EXPERIENCIA COMO ANEXOS, EN SÍ DESCONECTADOS, DE CUERPOS MATERIALES, como si estuvieran unidas unas con otras solamente mediante el común enlazamiento fenomenal a éstos. Más bien SON ALGO UNO POR SU PROPIA ESENCIA, enlazadas y entretejidas unas con otras, fluyendo estratificadamente unas en otras, y sólo posibles en esta unidad de una corriente. Nada puede desgajarse de esta corriente; nada puede ser acotado, por decirlo así, como una *cosa* por sí.

Sin embargo, esta corriente unitaria encierra en sí, en cierta manera, otras unidades, o está entretejida en unidades, que en todo caso pueden captarse intuitivamente disponiendo adecuadamente la mirada, y tienen que tomarse más en consideración si queremos llevar claridad sobre el campo fenomenológicamente primigenio de lo psíquico. A éste se refieren en efecto los CONCEPTOS DE YO que pueden tomarse en diferente sentido, así como el concepto de alma propiamente dicho, que en modo alguno coincide, ciertamente, con el concepto de vivencia y corriente de vivencias. Para nosotros, lo primero que hay que considerar es LA UNIDAD DEL / YO PURO (TRASCENDENTAL), /93/ y luego la del YO ANÍMICO *REAL*, o sea, el empírico, el sujeto inherente al alma, donde el alma está CONSTITUIDA como una *REALIDAD* ENLAZADA CON LA *REALIDAD* DEL CUERPO O ENTRETEJIDA EN ELLA. Un estudio particular exigirán aquí el CUERPO y la cuestión de si sus determinaciones esenciales son solamente las de una *cosa* material particular, o si no porta un nuevo estrato

constitutivo extramaterial que, en sentido preciso, no puede designarse aún como un estrato anímico. Bajo el título "yo empírico", que está necesitado de aclaración, hallamos luego también la unidad "YO-HOMBRE", es decir, el yo que no solamente se adjudica sus vivencias como sus estados psíquicos, e igualmente se adjudica sus conocimientos, sus rasgos de carácter y otras contexturas permanentes similares que se manifiestan en las vivencias, sino que también designa sus contexturas corporales como las "suyas" y las incluye, por ende, en la esfera-del-yo.

§ 21. *El concepto de "yo-hombre"*

Partamos de inmediato de este último concepto de yo, el cotidiano, particularmente rico en cuanto a su contenido. En la "percepción de sí mismo" cada hombre se capta precisamente a sí mismo, e igualmente en el experimentante tomar conocimiento de otro, capta precisamente a este otro hombre. Cada quien habla en PRIMERA PERSONA DE SUS ACTOS Y ESTADOS, en la forma "yo percibo, yo juzgo, yo siento y quiero"; así mismo habla también, en la forma "yo soy así o asá", de sus propiedades *personales*, de sus PREDISPOSICIONES DE CARÁCTER Y HABILIDADES innatas o adquiridas, de sus DISPOSICIONES pasajeras y sólo RELATIVAMENTE PERMANENTES. E igualmente cuando se trata de los OTROS. Decimos que alguien tiene mucho carácter, que es virtuoso, alegre o melancólico, que tiene un temperamento colérico, que está enamorado, etc. Pero a la vez se dice: él baila, hace gimnasia, come, escribe cartas, él tiene habilidades psicofísicas, él es un buen bailarín, un gimnasta mediocre, etc. Igualmente dice alguien: ÉL ha sido golpeado, pinchado, tocado, cuando su cuerpo ha experimentado las acciones correspondientes, cuando éste, como
/94/ aquí también decimos, ha sido golpeado, pinchado, / tocado. Decimos de alguien que es sucio cuando su dedo está lleno de mugre. Y más aún, que él está anémico o pletórico de salud, que él está débil del corazón o enfermo del estómago, etc. Así pues, en el discurso normal en primera persona (o en el uso normal de los pronombres *personales* en general), en el yo está comprendido el hombre "entero" con cuerpo y alma. De ahí

que pueda muy bien decirse: yo no SOY mi cuerpo, sino yo TENGO mi cuerpo; yo no SOY un alma, sino yo TENGO un alma.

Ahora bien, si es correcto que la unidad del hombre abraza los dos componentes no como dos *realidades* sólo externamente ligadas una a otra, sino como componentes íntimamente entretejidos y en cierta manera compenetrados (tal como se confirma de hecho), entonces se vuelve comprensible que estados y propiedades de cada uno de estos componentes valgan como componentes del todo, del "yo-hombre" mismo.

69Por otra parte, es fácil ver con intelección QUE LO ANÍMICO TIENE UNA VENTAJA Y ES LO ESENCIALMENTE DETERMINANTE DEL CONCEPTO DE YO. Si falta el alma, tenemos materia muerta, una *cosa* meramente material que ya no tiene en sí nada del hombre-yo. El cuerpo, por otro lado, no puede faltar. Hasta el espectro tiene necesariamente su cuerpo espectral. Claro que éste no es una *cosa* material real, y la materialidad aparente es un engaño, pero con ello lo es a la vez el alma inherente y por tanto el espectro entero.

Considerado con más exactitud, tenemos aquí diferentes posibilidades. O el CUERPO nos está DADO PERCEPTIVAMENTE como realidad material sin ninguna conciencia de engaño. Entonces no vemos un "espectro", sino un hombre real. Por otro lado, si existe la conciencia del engaño respecto de la materialidad, entonces también renunciaremos al hombre en cuanto engaño, pero por eso no hablamos ciertamente de un espectro. En cuanto engaño, pues la experiencia enseña que la espiritualidad *real* solamente está enlazada con cuerpos materiales y no acaso con meros fantasmas espaciales subjetivos o intersubjetivos (puros esquemas espaciales), y siguiendo esa experiencia, para nosotros cuerpo material y alma se conciertan necesariamente en la idea de un hombre real. Pero esta necesidad es sólo una necesidad empírica. En sí sería pensable el caso / (y este caso haría patente un espectro real) de /95/ que un ser anímico apareciera y fuera real faltándole un cuerpo MATERIAL, una *cosa* normal de la naturaleza como soporte de las determinaciones anímicas. De aquí no se deriva aún en modo alguno que en general un cuerpo falte y pueda faltar. Reconocimos, en efecto, que las determinaciones específicamente materiales se fundan en las captadas bajo el título

"puro esquema" y a la vez son unilateralmente desprendibles de éstas. Un espectro se caracteriza porque su cuerpo es puro "fantasma espacial", sin ningunas propiedades materiales, las cuales más bien, cuando co-aparecen, están concientemente tachadas, caracterizadas como irrealidades.[b] [70] En sí sería pensable ahora que los espíritus aparecieran no sólo subjetiva, sino también intersubjetivamente, o que se acreditaran consecuentemente mediante un experimentar intersubjetivo, sobre la base de meros cuerpos fantasmales, quizá hasta meramente visuales. Si con ello está también concedida la posibilidad apriórica (aunque enteramente vacía) de espectros reales, entonces resalta a la vez que un sujeto anímico sea en verdad pensable sin cuerpo material, esto es, como espectro en vez de como ser *animal* natural, pero de ninguna manera sin cuerpo en general. Si un ser anímico ha de ser, si ha de tener existencia *OBJETIVA*, entonces tienen que CUMPLIRSE LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA DACIÓN INTERSUBJETIVA. Pero tal experimentabilidad intersubjetiva sólo es pensable mediante la "empatía", la cual, por su lado, presupone un cuerpo intersubjetivamente experimentable, que es entendible justamente por quien ejecuta la empatía como cuerpo del ser anímico respectivo, exige en su dación la intracomprensión de lo anímico, y puede luego acreditarlo en experiencia ulterior. Precisamente con ello resalta la ventaja de lo anímico o, si se quiere, de lo espiritual
/96/ frente al cuerpo, la cual se funda, pues, en la / indesprendibilidad del cuerpo. Para poder ser *objetivamente* experimentable, el espíritu tiene que ser animación de un cuerpo *objetivo* (sólo que precisamente no *a priori* justo de un cuerpo material),[71]

[b] Para la diferenciación del espectro y la corporalización *real* de una subjetividad con su yo, la referencia retrospectiva a los fantasmas no es del todo correcta. Y no se ha tomado en cuenta el papel fundamentalmente esencial de la ARTICULACIÓN de la propia voz generada con espontaneidad, perteneciente a las propias cinestesias de los músculos de la voz dadas primigeniamente. Esto también falta en la doctrina de la empatía originalmente esbozada, que tuvo que ser desarrollada primero. Según mi observación, en el niño la voz generada espontáneamente y luego oída analógicamente parece pasar primero el puente para la *objetivación* del yo, o la conformación del "*alter*", antes de que el niño tenga y pueda tener ya una analogía sensible de su cuerpo visual con el del "otro", y con más razón antes de que pueda adjuntar al otro un cuerpo táctil y un cuerpo con voluntad.

mientras que, a la inversa, la experimentabilidad *objetiva* de un fantasma espacial o de una *cosa* material no requiere animación alguna. Si vemos por ende con más precisión lo que es el alma y la animación, y también lo que está presupuesto para la posibilidad de su conocimiento *objetivo*, entonces tropezamos con que aquí no puede existir, y de hecho no existe,[72] un mero enlace, y ni siquiera un enlace simultáneo. El cuerpo no es solamente en general una *cosa*, sino expresión del espíritu, Y ES A LA VEZ ÓRGANO DEL ESPÍRITU. Y antes de que nos metamos en discusiones más profundas, reconocemos ya que todo lo propiamente "subjetivo", yoico, se halla del lado espiritual (del lado que encuentra expresión en el cuerpo), mientras que el cuerpo solamente en virtud de esta animación se dice "yoico", o sus estados y contexturas se dicen contexturas "mías", del yo, subjetivas. En la peculiaridad de la animación radica que lo corporal, y que finalmente TODO lo corporal desde cualesquiera puntos de vista, pueda adquirir significado anímico, por ende también ahí donde no porta fenomenalmente un alma desde un principio.

Puesto que ahora, además, en la unidad de la apercepción total "hombre", lo anímico que le es "empatizado", intracomprendido, al cuerpo, está aprehendido como *realmente* unido con este cuerpo, se entiende que los sucesos corporales se aprehendan como peculiaridades de este sujeto humano, que se aprehendan como "míos".

Ocurre algo distinto con las *cosas* extracorporales que por su referencia al hombre han adquirido igualmente significados yoicos, como obras, bienes, como valores estéticos, como *objetos* de uso y similares. Estas *cosas* tienen ciertamente un "significado", pero no un alma, no un significado que indique un sujeto anímico *realmente* vinculado con ellas mismas, vinculado en una única *realidad* fundada. Esto se expresa en que ellas se dicen en verdad mi obra, mi ropa, mi patrimonio, mi favorita, etc., y, sin embargo, sus propiedades no son designadas igualmente como mías, sino que cuando mucho son aprehendidas como marcas, como reflejos de las mías. Todo esto requeriría todavía una exposición más precisa y una más honda fundamentación.

/97/ Éstas / se obtendrán reiteradamente aún en nuestros análisis posteriores.[c]

El concepto de yo que hasta aquí hemos discutido, yo, el hombre, nos retrotrae, según lo precedente, a un yo puramente anímico. En este respecto, sin embargo, todavía tenemos que establecer varias diferencias.

[c] *Cfr.* p. 236 ss.

CAPÍTULO PRIMERO

EL YO PURO

§ 22. *El yo puro como polo-yo* [73]

Pensemos en una percepción de sí mismo ejecutada, pero ahora de tal suerte que hacemos abstracción del cuerpo. Nos encontramos entonces a nosotros mismos como el yo espiritual referido a la corriente de vivencias —espiritual significa aquí, con mera generalidad, que es el yo que precisamente no tiene su morada en la corporalidad; por ejemplo, yo "pienso" (*cogito*), esto es, yo percibo, yo concibo de un modo cualquiera, yo juzgo, yo siento, yo quiero y me encuentro en ello como el uno y el mismo en el cambio de estas vivencias, como "sujeto" de los actos y estados. (Este sujeto tiene individuación absoluta como el yo de la *cogitatio* respectiva, la cual es a su vez, en sí, algo absolutamente individual.) Aquí podemos, empero, trazar diferentes líneas y hacerlo primero de tal manera que arribemos al yo como YO PURO, precisamente aquel del cual ya hemos hablado mucho en el libro primero. Con este propósito nos limitamos, por ende, a vivencias intencionales que "nosotros" en cada caso hemos "ejecutado" y a través de las cuales nosotros —o digamos más pulcramente: yo, que en cada caso "pienso"— hemos dirigido el rayo del yo a lo objetivo del acto. Fijamos ahora el yo que impera en el "yo pienso" mismo, y puramente como el que ahí impera, por ende, el yo que en absoluta indubitabilidad está dado como el "*sum cogitans*". En cuanto absolutamente dado, o susceptible de ser llevado a darse en la mirada posible *a priori* de la reflexión fijadora, no es en modo alguno nada misterioso o aun místico. Yo me tomo como

el yo puro en tanto que me tomo puramente como el que en el percibir está dirigido a lo percibido, en el conocer a lo conocido, en el fantasear a lo fantaseado, en el pensar lógico a lo pensado, en el valorar a lo valorado, en el querer a lo querido;
/98/ en toda ejecución de un acto / yace un rayo del estar-dirigido que no puedo describir de otra manera más que diciendo que tiene su punto de partida en el "yo", el cual evidentemente permanece ahí indiviso y numéricamente idéntico, mientras que vive en estos múltiples actos, actúa en ellos espontáneamente y en rayos siempre nuevos va a través de ellos a lo objetivo de su sentido. Hablando con más exactitud, el yo puro está además referido a *objetos* en modos muy diferentes, según la especie del acto ejecutado. En cierto sentido, en su dirección a lo mismo es en todo tiempo un yo libre; por otro lado, la imagen del "dirigirse a" la aparición no es perfectamente idónea. En cierto sentido general, el yo en verdad se dirige por todas partes al *objeto*, pero en sentido particular, a veces un rayo del yo lanzado por el yo puro va hacia el *objeto*, y desde éste vienen, por decirlo así, contrarrayos en dirección opuesta. Así me hallo en el desear atraído por el *objeto* deseado; estoy dirigido a él, pero de tal modo que aspiro a él, sin alcanzarlo, sin embargo, en el mero desear. En el amar me siento inclinado hacia lo amado, atraído por ello, eventualmente entregado totalmente a ello, absorto en ello. Por el contrario, en el odio estoy ciertamente también dirigido hacia lo odiado, y no obstante repelido por ello. En tales casos me comporto tan pronto obedeciendo a la atracción o a la repulsión, cediendo a ellas, tan pronto resistiendo a ellas; tan pronto soy "movido" en el comportamiento del acto, tan pronto no movido; tan pronto soy el que "se" mueve activamente, tan pronto el que no se mueve. Así, estoy, por ejemplo, "abismado" en la tristeza pasiva, en una tristeza rígida, inmóvil, en una pura pasividad. O estoy colmado de una tristeza apasionada, como de una "emoción", y sin embargo pasivamente; o también me muevo manteniéndome activo con la tristeza dominada, etc. En el actuar, en cambio, estoy prácticamente cabe la cosa; estoy en el "*fiat*" ante todo en cuanto el que pone prácticamente en escena; la acción que ahora va corriendo se constituye como ocurrida "en el sentido" de mi voluntad, como ocurriendo A TRAVÉS de mi como quien libremente quiere; estoy ahí constantemente como

el introductor de lo ambicionado, como el que voluntariamente consigue.[74] Y cada fase de la consecución misma es de tal índole que en ella el sujeto volitivo puro "alcanza" lo querido como tal. El yo puro no solamente vive en actos singulares como ejecutante, activo, padeciente; va de acto en acto libremente y, sin embargo, *objetivamente* atraído, experimenta impulsos / de /99/ los *objetos* constituidos en el "fondo"; sin responder a ellos de inmediato, deja que se intensifiquen, que llamen a la puerta de la conciencia; cede, y eventualmente también "sin más ni más", volviéndose de un *objeto* a otro. En esto, con el cambio de sus actos, ejecuta giros particulares y se construye libremente estas o aquellas unidades de acto de varios niveles. Así, como sujeto teórico en la unidad de un nexo temático, impera al referir y enlazar, al dar papel de sujeto y de predicado, al presuponer y sacar conclusiones; en el interior de la unidad de un interés teórico, mantiene firme el tema, pero se permite esporádicamente una distracción, retoma el hilo temático, etc. De tal modo, en el estudio de los múltiples actos en que el yo puro vive, encontramos, de hecho y en cada dominio de actos, estructuras diversas susceptibles de ser descritas, estructuras que conciernen a los modos peculiares de la participación del sujeto y a la manera de la correlativa participación del *objeto*, y en este último respecto a las maneras como el *objeto* afronta al sujeto puro referido a él: atrayendo o repeliendo, requiriendo o reprimiendo, impulsando o "determinando" de alguna otra forma.

En los actos del *cogito* polimorfo aislado o vinculado por él, el yo puro practica sus "funciones" puras, y en tal medida querríamos designar, en sentido traslaticio, los actos mismos como funciones. Aquí, el yo puro puede, por un lado, diferenciarse de los actos mismos en cuanto que funciona en ellos y se refiere a *objetos* a través de ellos; por otro lado, sin embargo, sólo puede diferenciarse de ellos abstractamente. Abstractamente, en tanto que no puede ser pensado como algo separado de estas vivencias, como algo separado de su "vida" —tal como, a la inversa, estas vivencias no son pensables a no ser como el medio de la vida del yo. En ello es importante advertir que el yo puro no es solamente yo ejecutante, como lo hemos considerado hasta ahora en los actos en sentido específico, en los de la forma "*cogito*". Tan pronto como el *cogito* del caso se hunde en la inactualidad,

húndese también en cierta manera el yo puro en la inactualidad. Éste se retira del acto de que se trata, ya no es en él un yo ejecutante y posiblemente tampoco lo es en ningún acto en general. No es entonces algo separado de todo vivenciar, como si /100/ ahora la / conciencia completamente inejecutada y el yo puro estuvieran juntos sin conexión. Más bien la diferencia entre la actualidad y la inactualidad designa una diferente estructura esencial de las vivencias intencionales y a una con ello una diferencia, inseparable de ellas, en el "cómo" del vivenciar-el-yo. El yo no puede desaparecer jamás, siempre está en sus actos; pero ahora depende: si éstos son o se vuelven actos actuales, entonces el yo, por decirlo así, se presenta en ellos, sale a la luz, ejerce una función actual viva, se dirige en un rayo actual a lo objetivo; o si es por así decirlo un yo latente, entonces no lanza una mirada actual a algo: experimenta, obra, padece, no actualmente. No se trata, ciertamente, de cualesquiera posibilidades de existir y presentarse repentinamente en la ejecución de los actos, sino de una variación fenomenológica de la referencia pura del yo, la cual siempre existe; por cierto, en esta variación surge algo nuevo, un fenómeno cambiado, que se denomina dirigirse actual del yo, por ejemplo, enviar a algo una mirada que al notarlo lo pone de relieve, y similares, pero de tal suerte que ya en el antiguo fenómeno, en el de la inactualidad, hallamos una estructura del yo; una estructura del yo que precisamente permite y exige decir que el yo en el estadio de la "inconciencia" específica, de la latencia, no es una nada o la vacía potencialidad de la variación de los fenómenos en los de la actualidad-del-yo, sino un momento de su estructura. Las imágenes del presentarse el yo, del dirigirse actual a algo, del retirarse o recaer en la latencia tienen, por tanto, un significado efectivo. Pero todo ello lo conocemos en la reflexión, en la cual precisamente no captamos, al mirar atrás, sólo vivencias de fondo singulares, sino también trechos enteros de la corriente de conciencia desprovistos de toda actualidad-del-yo. Pese a toda la oscuridad y toda la evasividad que pertenecen al carácter propio de tales trechos, podemos captar intelectivamente las más generales peculiaridades esenciales apuntadas.

Pero para la caracterización del yo puro todavía tenemos alguna otra cosa que añadir. También es necesario exponer más

claramente los puntos ya aludidos. Podríamos referirnos ahora mismo a la posibilidad de la "reflexión", de la que acabamos de hacer uso.

§ 23. *Captabilidad del yo puro (del polo-yo)*[75]

/101/

Con generalidad, a la esencia de todo *cogito* pertenece que sea por principio posible un nuevo *cogito* de la especie que llamamos "reflexión-del-yo", el cual, sobre la base del anterior, que por ello se transforma fenomenológicamente, capta al sujeto puro del mismo. Por consiguiente, a la esencia del yo puro pertenece, como también podemos decir (pues también para este *cogito* reflexivo vale naturalmente lo mismo), captarse a sí mismo como lo que es y en la manera como ejerce su función, y poder erigirse así en objeto. El yo puro no es, pues, en modo alguno sujeto que nunca pueda ser *objeto*, con tal que precisamente no circunscribamos desde un principio el concepto de *objeto*, y no lo circunscribamos en particular a *objetos* "naturales", mundanos, "*reales*", con referencia a los cuales, sin embargo, la proposición se sostendría en un sentido bueno y valioso. Pues es ciertamente muy significativo que el yo puro ocupe, frente a todo lo *real* y en general frente a todo lo demás que pueda ser aún designado como "existente", un puesto completamente aislado. Y es que podemos decir: todo lo objetivo, en el más amplio sentido, es pensable solamente como correlato de la conciencia posible, o más precisamente: de un posible "yo pienso" y por ende en cuanto referible a un yo puro. Esto vale también respecto del yo puro mismo. El yo puro es susceptible de ser puesto objetivamente por el yo puro, idénticamente el mismo.

A LA ESENCIA DEL YO PURO PERTENECE, PUES, LA POSIBILIDAD DE UNA CAPTACIÓN ORIGINARIA DE SÍ MISMO, DE UNA "PERCEPCIÓN DE SÍ MISMO", pero luego también la posibilidad de las correspondientes modificaciones de la captación de sí mismo, o sea, de un recuerdo-de-sí-mismo, fantasía-de-sí-mismo y similares. A la esencia del recuerdo de sí mismo pertenece patentemente que el yo puro recordado por sí mismo sea conciente como pasado; que, por otro lado, sea posible un giro de la mirada gracias al cual el yo

puro se capta como yo puro del recordar, esto es, como presente actual percibido por sí mismo, e igualmente, que se capte como temporalmente duradero desde el ahora pasado hasta el fluyente ahora-presente actual, etcétera.

Algo semejante vale patentemente para los otros actos paralelos, pero con las modificaciones correspondientes. Hay que advertir en ello que por todas partes pueden en verdad diferenciarse lo objetivado y lo "primigeniamente" no objetivado, por ejemplo, el yo puro percibido y el percipiente. Pero por mucho
/102/ que con ello / se exprese una variación fenomenológica respecto del *cogito* —que una vez es *cogito* irreflejado, primigenio, el *cogito* del yo puro primigeniamente ejecutante, y la otra vez es reflejado, es decir, esencialmente mutado, *objeto* intencional o medio de un nuevo acto a través del cual el yo ejecutante capta el ejecutar del antiguo acto— es no obstante evidente, gracias a ulteriores reflexiones de nivel superior, QUE EL UNO Y EL OTRO YO PUROS SON EN VERDAD UNO Y EL MISMO, sólo que precisamente una vez dado, la otra vez no dado, o, en reflexión superior, una vez simplemente dado, la otra vez dado en un nivel de mediatez ulterior. De igual manera, en efecto, también el *cogito* primigenio mismo y el *cogito* reflejadamente captado son el mismo, y mediatamente, en una reflexión de nivel superior, puede ser captado indudablemente como absolutamente el mismo. Ciertamente, la vivencia entera se altera en el tránsito desde el acto primigenio a la reflexión sobre él; ciertamente, el *cogito* anterior ya no está presente efectivamente en la reflexión, esto es, presente tal como era viviente irreflejado; pero la reflexión, en efecto, no capta ni pone como existente lo que en la vivencia de ahora es fragmento integrante efectivo en cuanto modificación del *cogito*. Lo que pone es (como precisamente lo capta con evidencia una reflexión de nivel superior) lo idéntico, que una vez está dado objetivamente y la otra vez no. Tanto más es ahora el yo puro en verdad algo que viene a la captación en el *cogito* respectivo, pero no acaso un momento efectivo del mismo. Lo que se altera fenomenológicamente cuando el yo es objetivo o no objetivo, no es el yo mismo que en la reflexión captamos y tenemos dado como absolutamente idéntico, sino la vivencia.

Hay que poner atención, por lo demás, en que las unidades que aquí por todas partes consideramos, como, por ejemplo, el *cogito* idéntico, en cuanto unidades de una duración, transformándose en ésta así y asá, son justo ellas mismas ya unidades concientemente constituidas; esto es, se constituyen en una "conciencia" de otro sentido, más profunda, correspondientemente múltiple, en la cual todo lo que hasta aquí llamábamos "conciencia" o vivencia no figura efectivamente, sino como unidad del "tiempo inmanente", con el que ella misma se constituye. Esto más profundo, el tiempo inmanente y todas las unidades de vivencias que tienen lugar en él, incluida toda conciencia que constituye un *cogito*, lo hemos dejado deliberadamente fuera de consideración en este ensayo / y hemos /103/ mantenido nuestra investigación por completo en el interior de la temporalidad inmanente. Y a esta esfera pertenece también el yo puro idéntico. Éste es en cuanto idéntico de este tiempo inmanente. Yo soy y era el mismo que, al durar, "impera" en éste y en cada uno de los actos de conciencia; aunque, por otro lado, no soy un momento efectivo del acto mismo a la manera de un fragmento integrante. No soy un momento efectivo: en esto hay que poner la atención particularmente.[76] TODO *COGITO* CON TODOS SUS FRAGMENTOS INTEGRANTES SE ORIGINA O CESA EN EL FLUJO DE LAS VIVENCIAS. PERO EL SUJETO PURO NO SE ORIGINA NI CESA, aunque a su modo "entra en escena" y de nuevo "sale de escena". Entra en acción y queda de nuevo fuera de acción. Qué es esto y en general qué es y qué obra él mismo, lo captamos, o él lo capta, en el percibirse a sí mismo, que es justo una de sus acciones, y una acción tal que fundamenta la absoluta indubitabilidad de la captación del ser. De hecho, el yo puro no es otro, en efecto, que aquel que DESCARTES captó con mirada genial en sus magníficas meditaciones y estableció como tal para siempre, sobre cuyo ser no es posible ninguna duda, y que en toda duda volvería él mismo a encontrarse necesariamente como sujeto de la duda. Ahora bien, si tuviera algún sentido decir que este yo se origina o cesa, entonces tendríamos que verificar precisamente esta posibilidad en la dación pura, tendríamos que poder captar en la intuición pura la posibilidad esencial del originarse y el cesar. Pero tan pronto como intentamos hacerlo, el contrasentido salta a la vista. El yo puro mismo de tal intuición, a saber,

el yo que observa y fija con la mirada, viviría por un lado en la continuidad de este observar, como lo idéntico de la duración inherente a él, y a la vez tendría que encontrar precisamente en esta duración un trecho temporal en que él mismo no fuera, y un punto inicial en el que entrara por vez primera en el ser. Tendríamos el contrasentido de que el yo absolutamente existente se hallaría a sí mismo, en la duración de su ser, como no existente, mientras que evidentemente la única posibilidad de que el yo puro no se halle a sí mismo es que no reflexione sobre sí mismo.

Al yo puro le pertenece por consiguiente, en vez del originarse y el cesar, solamente la peculiaridad esencial de que tiene su presentarse y su ausentarse, de que comienza a funcionar actualmente, comienza a imperar, y termina de hacerlo. "El yo se presenta" y "en la corriente de conciencia acontecen actos
/104/ en el sentido específico / del *cogito*", dicen lo mismo, pues precisamente la esencia de tales actos consiste en ser vivencia intencional "ejecutada" por el yo puro.

§ 24. *"Mutabilidad" del yo puro*

Podemos ver con intelección evidente en qué sentido el yo puro se muda en el mudamiento de sus actos. Es mudable en sus actuaciones; en sus actividades y pasividades, en su estar atraído y estar repelido, etc. Pero estos mudamientos no lo mudan a él mismo. Más bien él es en sí inmutable. No es un algo idéntico que tenga que manifestarse y verificarse primero en múltiples estados de propiedades permanentes determinados por circunstancias cambiantes. Por eso no ha de confundirse con el yo en cuanto yo de la persona *real*, con el sujeto *real* del hombre *real*; no tiene predisposiciones de carácter primigenias y adquiridas, ni habilidades, disposiciones, etc. No está referido a cambiantes circunstancias *reales* con cambiantes propiedades y estados *reales*, y por ello no está aparicionalmente dado con referencia a circunstancias aparentes. Para saber qué es un hombre o qué soy yo mismo como *personalidad* humana, tengo que entrar en la infinitud de la experiencia, en la que me conozco por lados cada vez nuevos, según propiedades cada vez nuevas y de

modo cada vez más perfecto: sólo ella puede acreditar, y eventualmente también desmentir, mi ser-así e incluso ya mi ser-ahí. Que yo, esta *personalidad*, no sea, es siempre una posibilidad de principio, así como es una posibilidad que mi cuerpo material o alguna otra *cosa* material, pese a su dación en la experiencia, no sea, que en la experiencia futura pudiera ponerse de manifiesto como inexistente. Por otro lado, para saber que el yo puro es y lo que es, ningún cúmulo por grande que sea de experiencias de mí mismo puede instruirme mejor que la experiencia singular de un único *cogito* simple. Sería un contrasentido decir que yo, el yo puro, realmente no soy o soy algo enteramente distinto del que ejerce su función en este *cogito*. Todo "lo aparente", todo lo que de algún modo se exhibe o se manifiesta, puede también no ser, y acerca de ello puedo engañarme. Pero el yo no aparece, no se exhibe meramente de modo unilateral, no se manifiesta meramente según / determinaciones, lados o /105/
momentos singulares, que por su lado además meramente aparecieran; más bien está dado en mismidad absoluta y en su inmatizable unidad, y puede captarse adecuadamente en el giro reflexivo de la mirada que regresa a él como centro de función. En cuanto yo puro, no entraña riquezas internas escondidas; es absolutamente simple, está absolutamente al descubierto; toda riqueza yace en el *cogito* y en la manera de la función que puede captarse adecuadamente en él.

§ 25. *Polaridad de los actos: yo y* objeto

En tanto que todo *cogito* exige un *cogitatum*, y en tanto que éste está en la ejecución de un acto en referencia al yo puro, encontramos en todo acto una notable polaridad: POR UN LADO EL POLO-YO, POR EL OTRO EL *OBJETO* COMO CONTRAPOLO. Cada uno una identidad, pero una identidad de especie y origen radicalmente diferentes.

El yo es el sujeto idéntico de la función en todos los actos de la misma corriente de conciencia; es el centro de irradiación, o centro de recepción de radiación, de toda vida de conciencia, de todas las afecciones y acciones, de todo atender, captar, referir, vincular, de todo tomar posición teórico, valorativo, práctico, de todo estar alegre y estar triste, esperar y temer,

hacer y padecer, etc. Con otras palabras, todas las polimorfas particularidades de la referencia intencional a *objetos* que se denominan actos, tienen su necesario *terminus a quo*, el punto-yo, del cual irradian. Frecuentemente, si no casi siempre, encontramos aquí propiamente radiaciones dobles, en marcha adelante y en marcha atrás: desde el centro hacia afuera a través de los actos hacia sus *objetos*, y de vuelta rayos en marcha atrás desde los *objetos* hacia el centro en peculiaridades fenomenológicas diversamente cambiantes. Así, en el experimentar con interés teórico, el actuar sobre el *objeto*, apropiárselo, penetrar en él, pero siendo a la vez incesantemente estimulado, cautivado, conmovido, determinado por el *objeto*. La coincidencia de todos los actos en el centro-yo numéricamente idéntico se halla en el lado noético.

La estructura de los actos que irradian del centro-yo, o el yo mismo, es una forma que encuentra una analogía en la centralización de todos los fenómenos sensibles en la referencia al cuerpo. En la conciencia absoluta tenemos siempre un "cam-
/106/ po" / de la intencionalidad y la "mirada" espiritual del atender se "dirige" tan pronto a "esto", tan pronto a aquello. – La cuestión es si estas imágenes tienen un significado primigenio y expresan una analogía primigenia. Esto es, ¿radica en el atender, prescindiendo de lo espacial[77] que da origen a la imagen, algo de la índole de una dirección que parte de un punto? Hallamos sin duda una multiplicidad de vivencias conexas y datos intencionales y con ello un "campo", al cual se agregan modificaciones atencionales cambiantes. Toda serie atencional es, en cuanto serie, una suerte de rayo, y en cada una está captado intencionalmente "lo mismo"; es una serie de una captación cada vez más rica y más perfecta de uno y lo mismo: en forma análoga a como, en el acercarme a un *objeto*, o sea, en la correspondiente serie de la orientación, obtengo un conocimiento cada vez más rico del *objeto*, capto de él cada vez más y mejor. De ahí la metáfora: yo me aproximo* la cosa (aun cuando ésta sea inespacial). Si prescindimos de esta analogía, entonces está dada una serie gradual y un acercamiento *ideal* al *objeto*

* En alemán, el verbo aquí usado, *näherbringen*, que traduzco literalmente significa también "explicarse algo", "familiarizarse con algo".

perfectamente captado, y esto en todo proceso de captación atenta de un *objeto*. Y todos estos rayos parten vivencialmente del único punto de partida, del yo idéntico.[a]

Si ahora volvemos la mirada a la unidad totalmente distinta del *objeto* (y del *objeto*, vamos a suponerlo, que no es sujeto él mismo), entonces también ella nos remite a múltiples actos a los cuales otorga unidad en un sentido determinado, pero en un sentido completamente distinto de aquel en que lo hace la referencia del acto al sujeto centralizante.

Ante todo: ni cualesquiera ni mucho menos todos los actos están unidos en la / referencia al *objeto*, sino precisamente só- /107/ lo aquellos que, así sea de diferentes maneras, son "conciencia de" el mismo *objeto*. Si también respecto de estos actos decimos que están "dirigidos" a este su *objeto*, esto significa, cuando no mentamos más bien el YO que en estos actos se dirige al *objeto*, algo fundamentalmente diferente de ello. Esto se muestra en la manera fundamentalmente diferente de la "coincidencia" de los actos en la referencia al mismo *objeto*, que aquí, sin perjuicio de la unidad de coincidencia que enlaza a todos los actos real o potencialmente en el centro-yo, no concierne al "lado" noético de los actos, sino al noemático: una coincidencia de lo "presunto como tal" (por el yo) en los actos. Por lo demás, yo-acto-objeto están esencialmente concertados; en idea no pueden separarse.

[a] La aclaración más precisa de la analogía señalada requeriría consideraciones sistemáticas propias. Aquí solamente han de darse algunas indicaciones al respecto: si tomamos el campo de los objetos-*cosas* sensiblemente aparentes, los cuales están dados en una orientación, entonces puede comprenderse aquí la coincidencia con la "orientación-del-yo": los procesos de adaptación (mis movimientos) pertenecen a la constitución de la *cosa*, y paralelamente a ello capto cada vez más de la *cosa*, y el captar es primigeniamente un[78] proceso de atender. Aquí parece, por ende, haber una vía para captar la centralización-yo como un análogo de la orientación paralela y lo que pueda estar entrelazado con ella. Ahora bien, con las objetividades espirituales está, empero, entrelazado lo sensible; por ejemplo, los pensamientos están entrelazados con signos verbales, que son aprehendidos en una orientación. La atención pasa a través de los signos verbales. O bien: cuando veo datos de sensación, éstos hacen exhibición de *cosas objetivas*, es decir, ya están entrelazados con orientación. Habría que considerar con más detalle cuán lejos se llega por esta vía.

§ 26. *Conciencia en vigilia y conciencia sorda*

El yo puro, dijimos arriba, se presenta y luego se ausenta: la esencia de la conciencia está de tal manera en la unidad del flujo, que el yo puro no puede iluminarla con su luz por todas partes, sino en actos singulares y SOLAMENTE en actos singulares. Pues pertenece insuprimiblemente a la esencia de la conciencia que todo acto tenga su horizonte oscuro, que toda ejecución de acto se hunda en la oscuridad al dar el yo un giro sobre nuevas líneas de cogitación (acción). Tan pronto como la mirada del yo se distancia del acto, éste se muda y entra en el horizonte vago. En la esencia de la conciencia no radica, empero, que en ella tenga que ser necesariamente ejecutado un *cogito* actual. Nuestra "conciencia en vigilia" puede ser interrumpida a trechos por una conciencia durmiente, completamente sorda, en la cual no hay diferencia entre campo actual de la mirada y fondo oscuro. Todo es ahora fondo, todo es oscuridad. Al despertar del sueño sordo podemos llevar hacia atrás la mirada reflexiva, captar lo recién pasado en su ensordecimiento y abandono del yo: su abandono del yo activo, el que puede concebir, pensar, padecer-en-vigilia, etc. Que nos esté permitido decir que en lugar de este yo actualmente ejecutante existe un yo sordo como otro modo-del-yo, y que precisamente ese modo existe también por todas partes como modo-de-entorno del yo actual (correspondiente al fondo oscuro), es algo que podría ser puesto en duda. Pues es difícil enviar miradas reflexivas al reino de las oscuridades y llegar a estar se-
/108/ guro de lo que en esta esfera / se da. Lo que nosotros logramos captar como yo puro con absoluta claridad e indubitabilidad, no es de este modo aquí postulado. Si lo tomamos por tanto como lo tenemos en esta claridad completa, entonces es en todo caso cierto que puede presentarse y también no presentarse. Nada nos impide pensar, en tal caso, que lo que a nosotros nos es conocido como interrupción de la conciencia despierta, se extiende sin fin. Ninguna necesidad de esencia habla en contra de que una conciencia sea por completo sorda. Por otra parte, a ésta, como a toda conciencia en general, le cabe sin duda la incondicionada posibilidad esencial de poder llegar a LA VIGILIA; de que una mirada actual del yo se establezca en un sitio cual-

quiera de la misma en la forma de un *cogito* que se le añadiera a esta conciencia o que más bien brotara de ella; de que este proceso se repita después, etc. O para decirlo con LEIBNIZ, de que la mónada transite del nivel de la evolución al de la involución y en actos superiores se convierta en el "espíritu" conciente de sí mismo. El yo que ahí llega a ser actual no es nada introducido o añadido desde fuera, nada que llegue a ser por vez primera en el momento del presentarse actual para luego desaparecer de nuevo en la nada. EL YO PURO TIENE QUE PODER ACOMPAÑAR TODAS MIS REPRESENTACIONES. Esta proposición kantiana tiene un buen sentido,[79] si aquí entendemos por representaciones toda conciencia oscura. Por principio, el yo puro puede ponerse a vivir en todas las vivencias intencionales inejecutadas (en un sentido determinado inconcientes, no en vigilia); puede llevar la luz de la conciencia en vigilia a las vivencias que vuelven a hundirse en el fondo, a las ya no ejecutadas; el yo IMPERA solamente en la ejecución, en las cogitaciones propiamente dichas. Pero puede enviarle su mirada a todo lo que pueda precisamente recibir el rayo de la función-del-yo. Puede mirar hacia todo lo constituido intencionalmente en el flujo de la conciencia, captarlo, tomar posición respecto de él, etcétera.

§ 27. *"Yo-hombre" como parte integrante del entorno del yo puro*

Con ello está en conexión todavía otra cosa. GRACIAS A LA POLARIDAD QUE PERTENECE A LA ESENCIA DEL *COGITO*, EL YO EN VIGILIA ESTÁ INTENCIONALMENTE REFERIDO A / LO OBJETIVO DE LAS COGITACIONES /109/
EJECUTADAS. Son sus objetos, y por cierto exactamente en cuanto los objetos noemáticos que ellos son en estas cogitaciones (y puestos o cuasipuestos, según el caso). Pero esto vale potencialmente de los objetos de las nóesis no ejecutadas, de las durmientes en el fondo, que componen por así decirlo el campo de la libertad del yo. Sus objetos forman el campo espiritual de la mirada, el campo de la actualidad del yo. Pero si lo observamos mejor, para este campo de la mirada no entran en consideración solamente los objetos de las nóesis adormecidas (que para el yo son propiamente ob-jetos* por vez primera en la vigilia),

* La palabra española "objeto" no conserva tan claramente como la ale-

sino también los objetos de las nóesis POSIBLES, a las que conducen las motivaciones de conciencia pertenecientes a los componentes de la conciencia. De tal modo, si partimos de los objetos *reales* actualmente experimentados, mi mundo circundante —el del yo puro— no es solamente el entorno *cósico* constituido realmente como fondo, el realmente aparente o incluso también el que solamente está *re*presentado, sino el "mundo" entero, el mundo entero con todas las *cosas*, congéneres, animales que en él figuran y que, aunque me sean aún desconocidos, son experimentables, y aquí se cuenta el hombre que yo designo en todo caso como yo, a saber, yo, el hombre que se llama así o asá, que tiene tal y cual contextura. Yo en cuanto el hombre soy fragmento integrante del mundo circundante *real* del yo puro, que como centro de toda intencionalidad también ejecuta aquella con la que se constituye precisamente yo, el hombre y la *personalidad*.

En primero y en último lugar, toda *cosa* que experimento está constituida para mí, justamente mediante las vivencias del experimentar, como *cosa* en el mundo espacio-temporal, y por indeterminada que sea esta posición, por infinitamente múltiple lo que deja abierto, lo deja abierto conforme al sentido de esta apercepción; lo que se capta en la marcha de la experiencia continua se presenta como cumplimiento de motivaciones ya existentes que sólo en el interior de la unidad del sentido se enriquecen y delimitan. Y lo que vale para la constitución de una *cosa* cualquiera, vale también *a priori*, en correspondencia con la estructura óntica del nexo de *cosas* que converge en la unidad del orbe, precisamente para la constitución de este orbe. Éste se constituye necesariamente, como se ve en una consideración más exacta, de tal manera que, a pesar de la circunstancia de que el yo puro es centro de toda intencionalidad en general,
/110/ el / yo empírico, en la forma del yo-hombre, funciona como miembro central fenomenal-*real* para la constitución aparicional del mundo espacial-temporal en su totalidad: para toda experiencia de la *objetividad* espacio-temporal está presupuesta la co-aparición del HOMBRE que experimenta, pero también, en

mana *Gegenstand* el significado etimológico que el autor quiere destacar: el ob-jeto es el "contra-estante" o "contra-puesto", el que hace frente...

efecto, la referencia aperceptiva a la co-aparición de sus prójimos (o *animales* próximos)* reales o posibles.

El yo puro es, para subrayarlo expresamente, un yo numéricamente único con respecto a "SU" corriente de conciencia. Si en su *cogito*, en sus experiencias, pone a un hombre y en él a una *personalidad* humana, entonces le pone de modo inherentemente implícito un yo puro con su corriente de conciencia. Es decir, las vivencias intencionales que pone en la *re*presentación empatizante, exigen su yo puro como sujeto de la función, como quiera que éste también, en la apercepción-hombre, se vuelve el contenido nuclear de una apercepción global. Por principio, el yo puro empatizado (y con ello también el empírico) es "otro"; por consiguiente, si pongo a varios hombres, entonces también pongo a varios yo puros por principio separados y a sendas corrientes de conciencia. Hay tantos yo puros cuantos yo *reales* hay, mientras que al mismo tiempo estos yo *reales* están constituidos en las corrientes de conciencia puras, puestos por los yo puros o susceptibles de ser puestos en posibilidades motivadas. Todo yo *real* pertenece, como el mundo *real* entero, al "entorno", al "campo de la mirada" de mi yo puro y de todo yo puro –como se pone de manifiesto con necesidad apriórica en un estudio más detenido de la constitución intencional del mundo *objetivo* (intersubjetivo). Y con ello, como ya se dijo, todo yo puro que ejecuta la apercepción "yo, el hombre", se tiene a sí, al yo-hombre, a la *personalidad*, como *objeto* de su entorno. Por otro lado, vuelve a encontrarse como yo puro en el hombre y en la *personalidad*, en tanto que estos objetos están puestos con un sentido aprehensivo conforme al cual el yo *real* encierra al yo puro a la manera de un contenido nuclear aperceptivo.

§ 28. *El yo* real *constituido como* objeto *trascendente - el yo puro dado inmanentemente*

Por lo demás, LOS YO *REALES*, ASÍ COMO LAS *REALIDADES* EN GENERAL, SON MERAS UNIDADES INTENCIONALES. / Mientras que los yo puros /111/
pueden recogerse originariamente y en mismidad absoluta de

* Éste es un juego de palabras entre *Mitmenschen* ("prójimos", literalmente "co-hombres") y *Mit-Animalien* ("co-animales", aquí "*animales* próximos").

la dación originaria de cada *cogito* en el cual ejercen su función, y por ende, como los datos de la conciencia pura misma en la esfera del tiempo fenomenológico inmanente, NO SE PRESTAN A UNA CONSTITUCIÓN MEDIANTE "MULTIPLICIDADES" NI LA REQUIEREN, ocurre lo inverso con el yo *real* y con todas las *realidades*. Y éstas son unidades constituidas no solamente con referencia a un yo puro y una corriente de conciencia con sus multiplicidades de apariciones, sino con referencia a una conciencia intersubjetiva, es decir, a una multiplicidad abierta de yo puros –o de sus corrientes de conciencia– separados monádicamente unos de otros, que están unificados por empatía mutua en un nexo constituyente de objetividades intersubjetivas.

§ 29. *Constitución de unidades en el interior de la esfera inmanente. Las menciones permanentes como sedimentos en el yo puro*

TODOS LOS DATOS DE CONCIENCIA, NIVELES DE CONCIENCIA Y FORMAS NOÉTICAS QUE "PUEDEN SER ACOMPAÑADOS" POR EL YO IDÉNTICO DE UN "YO PIENSO" REAL Y POSIBLE, PERTENECEN A UNA MÓNADA.[80] En el interior de una corriente de conciencia monádica absoluta se presentan ahora ciertas conformaciones de unidad, que son, empero, completamente diferentes de la unidad intencional del yo *real* y sus propiedades.[b] De éstas forman parte unidades tales como las "MENCIONES" PERMANENTES de uno y el mismo sujeto. Se puede llamarlas, en cierto sentido, "habituales", pero no se trata de un hábito de costumbre, como si el sujeto empírico adquiriera disposiciones *reales*, que en tal caso se denominan disposiciones de costumbre. El hábito del que aquí se trata no pertenece al yo empírico, sino al puro. La identidad del yo puro no solamente radica en que yo (de nuevo el yo puro) puedo captarme, con respecto a todo *cogito*, como el yo idéntico del *cogito*; / más bien: también soy, y *a priori*, el mismo yo,
/112/
en tanto que en mis tomas de posición soy necesariamente consecuente en un sentido determinado; toda toma de posición

[b] Si bien nosotros designamos también estas unidades como constituidas, porque son objetividades de nivel superior que se edifican a partir de objetividades primitivas, no se constituyen, sin embargo, como los *objetos* trascendentes. Sobre la constitución de las vivencias, *cfr.* antes p. 102 s.; véase también el Anexo II, p. 310 s.

"nueva" instituye[81] una "mención"* o un tema (un tema de experiencia, un tema judicativo, un tema de alegría, un tema volitivo) permanente, de modo que de ahora en adelante yo, siempre que me capte como el mismo que era antes, o como el mismo que ahora es y antes era, habré de mantener también sujetos mis temas, habré de asumirlos como temas actuales, tal como antes los he puesto. Y esto quiere decir: primigeniamente, los temas son puestos o sin más ni más o por motivos (la falta de motivos se toma como caso cero de la motivación); sobre la base de los mismos motivos no puedo yo, el yo que toma posición, comportarme de otro modo. Mis tesis, mis tomas de posición, mi decidir-me en vista de tales motivos (incluido el caso cero) es asunto mío. Si soy el mismo que soy, entonces la toma de posición no puede más que "permanecer" y yo permanecer en ella; solamente puedo efectuar un cambio en el momento en que los motivos cambien. En tanto y en cuanto yo sea un yo actualmente racional, que toma posición intelectivamente, sólo puedo decidir de una manera, de la manera racional, y mi decisión es entonces idéntica a la de todo sujeto racional en general que tenga la misma intelección: o si otro no puede tener los mismos motivos, entonces puede entenderlos y aprobar intelectiva-racionalmente mi decisión. Yo solamente puedo (para generalizar de nuevo el caso particular de la razón) llegar a serme "infiel" en mis tomas de posición, solamente puedo llegar a ser "inconsecuente", precisamente por volverme otro, en la medida en que sucumbo a otras motivaciones. Pero en verdad no me soy infiel a mí mismo; yo soy siempre el mismo, pero en la corriente cambiante de las vivencias, en las cuales muy frecuentemente se constituyen motivos nuevos.

Veo aquí por tanto una legalidad esencial del yo puro. Pertenece, en cuanto este yo idéntico, numéricamente uno, a "su" corriente de vivencias, que está constituida como una unidad del tiempo inmanente infinito. El yo puro uno está constituido como unidad con referencia a esta unidad de la corriente, esto es, puede hallarse como idéntico en su curso. Puede por tanto mirar atrás, en recuerdos, las cogitaciones anteriores y hacerse

* "Mención" = *Meinung*. Es de tomarse en cuenta, en este contexto, el significado corriente, no técnico, de *Meinung* como "opinión".

/113/ conciente de sí / como el sujeto de estas cogitaciones recordadas. Ya en ello hay una especie de consecuencia del yo. Pues un yo "estable y permanente" no podría constituirse si no se constituyera una corriente de vivencias estable y permanente, o sea, si las unidades de vivencias originariamente constituidas no fueran acogibles de nuevo, si no fueran capaces de presentarse de nuevo en recuerdos, y presentarse con la asunción de su cualidad de ser (como existentes en el tiempo inmanente), y si no hubiera la posibilidad de llevar la oscuridad a claridad y contrastar lo que se mantiene consecuentemente según su realidad inmanente, de recurrir, pues, a la consecuencia racional. En todo caso, también es ciertamente una ley de esencia de la identidad del mismo yo, y está por tanto co-dada en el conocimiento de la identidad, que yo mantenga sujeta una toma de posición actual interna, la reconozca y la asuma como la mía en actos repetidos. Y así también es ley que toda "mención" sea una institución que sigue siendo posesión del sujeto mientras no se presenten en él motivaciones que exijan un "cambio" de la toma de posición, un abandono de la antigua mención, o bien que exijan, tratándose de sus componentes, una renuncia parcial, tratándose del todo, una alteración. Toda mención de uno y el mismo yo permanece necesariamente en la cadena de recuerdos mientras no sea tachada en vista de ciertos motivos.

Todavía podemos ponderar con más precisión lo que hay que entender por este permanecer "de la" vivencia. Tengo una convicción permanente, "alimento un rencor"; en diferentes momentos tengo diferentes vivencias de rencor (o vivencias de juicio), sólo que "el" rencor vuelve a darse, es un rencor permanente (o una convicción permanente). El juicio de contenido determinado, EN CUANTO VIVENCIA, dura un rato (duración inmanente)[82] y luego se pierde irremisiblemente. Más tarde puede presentarse una nueva vivencia del mismo contenido, no la misma. Pero puede presentarse también de manera que tenga yo la conciencia de que sólo se presenta de nuevo la VIEJA convicción que antes fue ejecutada y ahora es ejecutada de nuevo, pero es la convicción permanente una, la que yo llamo la mía. Las diferentes vivencias duraderas, inherentes a trechos de duración que están separados en el interior del tiempo fenomenológico, tienen una referencia unas a otras y constituyen algo

permanente que dura, / la convicción, el rencor, que surgió alguna vez, en este o aquel punto del tiempo, por estos o aquellos motivos, y es desde entonces propiedad permanente del yo, y está también en los intervalos de la duración fenomenológica en los cuales no fue vivencialmente constituido. Igualmente sucede con la unidad de una resolución, de una aspiración, de un entusiasmo, de un amor, de un odio, etcétera.[c] /114/

Para la más precisa aclaración de estas conformaciones de unidad, puede recurrirse a las diferencias de nóesis y nóema. Si ejecuto ahora un juicio "originariamente", por ejemplo al describir un paisaje, y más tarde ejecuto otra vez "el mismo" juicio describiendo de nuevo originariamente, el juicio es en sentido lógico el mismo. E igualmente si ejecuto intelectivamente un juicio matemático en tiempos diferentes. Pero la unidad de la convicción, de la que antes hablamos, no es ya por ello la misma. Se trata, por consiguiente, de algo diferente. Cuando "obtengo de nuevo" una vieja convicción en el momento de ejecutar el juicio respectivo, la convicción obtenida "permanece" conmigo (una "obtención permanente") en tanto que pueda acogerla "de nuevo", en tanto que ella pueda llevarme de nuevo a la dación (en la nueva ejecución). Puedo abandonar la convicción: ahora desecho las razones, etc. Puedo luego retornar a "la misma" convicción; pero en verdad la convicción no se ha mantenido: tengo dos convicciones, de las cuales la segunda viene a reproducir la primera después de que ésta ha sido derribada.[83] Podemos estudiar las relaciones que aquí subsisten ya en el sencillo caso de una percepción simple. Experimento algo, hago una percepción. Ésta se prolonga originariamente sobre una duración (hablando inmanentemente); tengo entonces una objetividad aparente, una objetividad presunta que aparece en cierto aspecto, en las circunstancias dadas con este o aquel contenido objetivo, motivada en tal o cual aprehensión. Luego esto se explicita y eventualmente se apresa y enuncia conceptualmente. Tengo originariamente "mi juicio" sobre ello. En el recuerdo volvemos a mirar atrás hacia las cosas: éstas han sido. Eventualmente lo sido se toma como persistente. / En la /115/

[c] Tales unidades pueden constituirse también intersubjetivamente; sin embargo, no vamos a introducir esto en el presente contexto.

percepción tiene desde un principio un horizonte de futuro sobre el cual se prolonga como persistente, y es apercibido como ser persistente en reposo o también como movimiento periódico que se mantiene persistentemente (la rotación de una rueda de molino y semejantes). La cosidad no se encuentra ahora meramente en general como sida (y eventualmente como persistente), sino como RECORDADA. Puedo ahora recordarla con tanta frecuencia como quiera, y en los nuevos recuerdos se halla frente a mí de nuevo lo mismo sido y recordado. Puedo tener al mismo tiempo recuerdos de los anteriores recuerdos, y frente a la cadena de las vivencias de recuerdo permanece una unidad: la unidad de lo mismo recordado como tal, del mismo recuerdo. ¿Qué es lo que se mantiene como permanente? En cada recuerdo tengo el mismo aspecto de lo sido, la misma "percepción anterior" con lo mismo presunto como tal, con la misma aparición y tesis de ser anteriores. El "contenido" del recuerdo es el mismo. La unidad no está ahí mentada de tal modo que permita diferenciar respecto de la claridad y la falta de claridad de la dación. Es el correlato de la posición del recuerdo, la "proposición del recuerdo", lo sido, pero en el modo del recuerdo, en el cual se exhibe para mí idénticamente en repetidos recuerdos posibles. En recuerdos repetidos, esta unidad llega a la coincidencia: está ahí como algo *objetivo*. Si refiero esta unidad del recuerdo al tiempo fenomenológico en el cual se ubican todas las vivencias de recuerdo singulares, en el cual éstas, en cuanto multitud, en cuanto sucesión de vivencias, se encuentran llenando trechos de duración, entonces esta unidad se prolonga en el tiempo, atraviesa el tiempo de manera peculiar. Se encuentra ahí una primera vivencia en la cual "el" recuerdo se instituye, y a través de los trechos en los cuales éste falta, éste permanece como algo, como uno y lo mismo en las siguientes vivencias de recuerdo reales y posibles. Si ahora lo acojo, entonces está en sí motivado, y en cada sitio del tiempo la repetición de este recuerdo sería algo motivado. Este recuerdo "subsiste" en todo tiempo, mientras no se presenten motivos que lo supriman y que por ello le retiren también sus derechos al recuerdo primigenio. La tachadura tacha todo recuerdo futuro de este contenido y todo recuerdo pasado hasta
/116/ la percepción originaria (que se mantiene en cada uno / co-

mo motivación). El contenido del recuerdo como materia de la tesis del recuerdo permanece entonces ciertamente como algo idéntico, pero la tesis ya no está ahí.

La unidad de la que aquí hablamos no es un mero *abstractum*, una idea, sino una concreta unidad vivencial. La idea del recuerdo *A* no es "el" recuerdo *A*, que poseo como una unidad siempre vigente (si bien no por ello como *objetivamente* válida). Sucede con ello igual que en el caso de "la" convicción predicativa, que es mi convicción permanente que se ha mantenido, mi propiedad, que puedo captar como la convicción una y misma en actos repetidos y repetibles tantas veces como quiera, como la que siempre tengo.[84] Sobre la base de una meditación y de ciertos motivos llego a la convicción *A*: ésta se instituye aquí como mi convicción permanente. Más tarde recurro a ella como a mi convicción conocida; surge un recuerdo, sin claridad o claro, los motivos, los fundamentos del juicio están quizá completamente oscurecidos: mi antigua convicción, instituida ya no sé cuándo, tiene sus fundamentos, y acaso los busco, lo cual es distinto que buscar nuevos fundamentos para ella. No se trata aquí del contenido doquiera idéntico de la convicción en cuanto unidad ideal, sino del contenido en cuanto algo idéntico PARA EL SUJETO, en cuanto algo suyo propio, obtenido por él en actos anteriores, pero no efímero como los actos, sino inherente al sujeto que dura como lo permanente que dura para él. La convicción sigue siendo la misma si los testigos son los mismos.* Es un juicio, más exactamente una materia de juicio con una tesis inherente y referida a ciertos fundamentos. Ciertamente, los fundamentos pueden cambiar con el paso del tiempo, nuevos fundamentos pueden agregarse, la corroboración repetida puede irse incrementando: "tengo la convicción desde hace mucho, y con el paso del tiempo siempre la he corroborado, o confirmado..." La referencia a los motivos del juicio puede ser ahí muy poco clara, e igualmente la referencia a los diferentes casos de renovación y corroboración de la

* La extrañeza que puede suscitar esta frase desaparece al revisar el sentido etimológico de la palabra *Überzeugung* (= "convicción"): "probanza ante un tribunal de la culpa de alguien por medio de testigos". El con-vencido por los testimonios es el "convicto".

convicción. Pero está claro que la unidad que aquí está constituida no es unidad de la VIVENCIA del que juzga, sino unidad "del" juicio, que permanece para el sujeto que juzga, quien, en
/117/ referencia a diferentes casos de recuerdo y renovación, / lo capta como el mismo, como algo propio de él, sólo que precisamente retomado, re-captado. La TESIS DE CREENCIA tiene que ser aquí (como en el recuerdo de lo percibido) "co-hecha" de nuevo: si no, se dice que ERA mi convicción, pero ahora ya no lo es. Por tanto, estas unidades, que se denominan convicciones, tienen su DURACIÓN, pueden terminar y eventualmente volver a ser instituidas. Si obtengo una convicción y me represento un futuro en el cual regreso a esta convicción, entonces me represento a mí mismo "co-haciendo", sin más, la convicción, y no meramente recordando la vivencia. Se requieren fundamentos supresores para renunciar a la antigua convicción. La pregunta es, por supuesto, qué se encierra aquí, en este "se requieren". No es un *factum* empírico-psicológico —en efecto, nos las vemos con la conciencia pura antes de la constitución del sujeto psíquico *real*. La convicción (experiencia, etc.) anterior conserva para mí validez —esto no quiere decir más que: la "asumo", co-hago la creencia al reproducirla. No es un asentir, un aprobar inmediato, como en el caso de una pregunta, de una duda, de un mero reclamo. Y sin embargo tengo que hacer algo así como asentir, en la medida en que podamos diferenciar los dos estratos: el recuerdo con el sujeto anterior, la creencia anterior, el estar convencido, el experimentar, etc., sin que el sujeto de ahora co-haga. Y lo mismo a una con el co-hacer, donde el co-hacer no es por supuesto un paso propio, un "sí" propio, sino que en una unidad homogénea del recuerdo lo recordado se encuentra ahí para mí, y la cualidad de posición de ahora entra en lo recordado. Igualmente en actos de todo género, en vivencias de cualquier cualificación.

Sin duda, en todos estos casos el RECUERDO parece desempeñar su papel y por todas partes de igual manera. Si se trata del RECUERDO PERMANENTE de que *S* era *p*, entonces el recuerdo desempeña un doble papel. Este recuerdo permanente se constituye en actos de experiencia singulares: en la cima se encuentra el acto de la percepción anterior como protoinstitución[85]. Por lo menos veo, en una cadena de tales actos, que el recuerdo

es realmente uno. (Casi lo mismo es la UNIDAD DE LA "EXPERIENCIA": veo ahora que *A* es y con ello se "instituye" la experiencia; ella es de ahora en adelante mi / posesión experimental, mi /118/ experiencia de que en el punto temporal respectivo *A* era.)

Si tenemos ahora, por ejemplo, la UNIDAD DE UNA CONVICCIÓN MATEMÁTICA PERMANENTE, entonces lo que instituye la unidad no es una percepción en cuanto acto que pone un ser fijado temporalmente. Por supuesto, cada acto es una "impresión", él mismo un ente en el tiempo interno, algo constituido en la conciencia primigenia constituyente del tiempo. Podemos reflexionar sobre cada acto y hacerlo objeto de un acto de "percepción" inmanente Antes de esta percepción (a la que pertenece la forma del *cogito*) tenemos la "conciencia interna", la cual carece de esta forma, y a ella le corresponde como posibilidad ideal la reproducción interna, en la cual el acto anterior es de nuevo conciente de manera reproductiva y por ende puede volverse objeto de un recuerdo reflexivo. Con ello está por tanto dada la posibilidad de reflexionar, en la reproducción, si no sobre el anterior haber-percibido propiamente dicho, sí sobre el anterior haber-vivenciado-originariamente, sobre el haber-tenido-como-impresión.

Si se trata, pues, de una convicción matemática, entonces el acto primigenio es el juicio respectivo (en la conciencia interna un acto originario, constituido impresionalmente, con tal o cual duración en el tiempo inmanente). Una materia de juicio con una posición de ser. Esta materia de juicio no contiene nada de temporalidad. Un estado de cosas intemporal está puesto como existente. En el repetido surgimiento del juicio tenemos eventualmente cadenas de reproducciones de la impresión judicativa primigenia. La mirada puede dirigirse a ellas y hacia dentro de ellas. Tengo entonces posibilidades de recuerdos de diferente nivel. Recuerdo mi recuerdo de antes: ahora tengo una reproducción de segundo nivel y puedo mirar hacia ella; entonces tengo un recuerdo de un recuerdo; o puedo mirar hacia dentro de ella: miro el estado de cosas que era mentado en la reproducción reproducida, el juicio anterior. Lo mismo tengo en todo caso en que, en una serie de actos reproductivamente repetida, mire atrás hacia el contenido noemático del acto primigenio. (En esto hay que advertir que una cosa es concebir la

convicción matemática en varios actos temporalmente separados, / y por cierto originariamente, y otra distinta retornar a
/119/ la antigua convicción. Y puedo simultáneamente concebir de nuevo la convicción y estar conciente de que ya la he formado una vez, y eventualmente varias veces.) La convicción permanente es permanente y una y la misma que se prolonga, no con respecto a una eventual concepción nueva, sino con respecto a la mera asunción de la antigua, ya instituida, admitida de nuevo como válida.

Esto vale por tanto para todos los actos, y en los actos de percepción tenemos la peculiaridad de que en ellos tiene lugar esta duplicidad: 1) ellos mismos son percepciones, constituyen un ser temporal y con respecto a éste son originariamente dadores; 2) son, en cuanto actos de la conciencia interna, impresiones; están originariamente dados en la conciencia interna; la conciencia interna es para ellos originariamente dadora. Conforme a ello, en ellos se presenta el DOBLE RECUERDO:

1) el recuerdo de lo sido en el TIEMPO TRASCENDENTE;

2) el recuerdo de lo que fue dado en el TIEMPO INMANENTE, de la percepción anterior y lo percibido en ella como tal, o la reproducción de la percepción anterior y de su tema perceptivo.

En todos los casos, la constitución de la unidad del tema permanente se refiere al segundo. Lo que un acto de *cogito* pone, el tema, es, respecto de las repetidas reproducciones y las re-posiciones del tema primigenio reproducido en ellas –re-posiciones que se prolongan "a través" de la cadena de las reproducciones–, algo permanente, mientras la reproducción no sea precisamente mera reproducción en general, sino "re-posición", o mejor, co-posición actual, asunción, de lo "antes" puesto.

Todas las unidades mencionadas son unidades con referencia a un yo puro, a cuya corriente de conciencia son inherentes, constituyéndose como su "haber". Y la corriente de conciencia, como un todo, se edifica como una unidad fenomenal. Todas mis vivencias, a las cuales miro, sucesivas y coexistentes, tienen la unidad de un flujo temporal. Lo que pertenece

inmanentemente a un flujo temporal tiene una unidad perceptible, adecuadamente captable. La unidad de la inmanencia es la unidad / de un flujo constante, en cuyo nexo se constituye toda duración y alteración inmanente. /120/ Todas las unidades de duración que se edifican en el flujo continuo del tiempo inmanente, se encadenan en la unidad de la corriente de conciencia monádica en constante devenir y crecer, con el yo puro inherente a ella. Aquí, este yo puro se fija mediante un *cogito* determinado cualquiera; se prolonga hacia la esfera total de lo que, en el sentido de la posibilidad ideal, es por él absoluta e inmanentemente perceptible, recordable, esperable, incluso fantaseable, según todos los modos temporales. Si, por ejemplo, me entrego a fantasías de que emprendo un viaje a Marte y ahí tengo vivencias como Gulliver, etc., entonces las vivencias de conciencia fingidas, aunque como fantasías vacías, me pertenecen a mí: el mundo fingido es correlato de un yo fingido, que está fingido, empero, como EL MISMO que mi yo actual. Por lo tanto, no solamente la idea del mundo real puesto por mí, sino la de todo mundo posible y fingible como mundo para este yo puro, tiene una delimitación fija precisamente por la referencia al yo puro actual.

Capítulo segundo

LA *REALIDAD* ANÍMICA

§ 30. *El sujeto anímico* real

Del yo puro o trascendental distinguimos, siguiendo siempre fielmente lo intuitivamente dado, el SUJETO ANÍMICO *REAL* o el alma, el ser psíquico idéntico que, vinculado *realmente* con el respectivo cuerpo humano o animal, compone el ser doble sustancial-*real* hombre o animal, *animal*. Sólo más tarde podremos ponderar hasta qué punto haya que diferenciar entre el alma y el sujeto anímico, por ejemplo, en tanto que el sujeto anímico es perteneciente al alma, pero no es identificable sin más con ella misma. Por el momento hablamos sin esta diferenciación. Con la insistencia en la *realidad* sustancial del alma quiere decirse que el alma, en un sentido similar a la *cosa*-cuerpo material, es una unidad sustancial-*real*, en oposición al yo puro, que, según nuestras exposiciones, no es una unidad semejante. Se trata ahora de poner esto en claro más profundamente de lo que lo hemos hecho hasta aquí. / El yo anímico, o el alma, /121/ es una unidad enteramente distinta del yo puro, aunque igualmente referida por principio a un nexo de conciencia monádico. Reconocemos lo que yace esencialmente en él cuando partimos de la idea-de-yo psicológica, de las expresiones relativas a sujetos humanos, en general a sujetos *animales*, y conforme a nuestro método nos aclaramos el sentido de estas expresiones mediante el retroceso a la experiencia acreditante. Se echa de ver entonces que bajo este yo anímico, digamos el humano, pero excluyendo la corporalidad, no está mentado el flujo monádico que conforme a la experiencia pertenece a este cuerpo, y tampoco nada que se presente en este flujo como momento

efectivo, sino una unidad que está en efecto referida esencialmente a él pero que en cierto sentido le es trascendente. El sujeto es ahora un sustrato para propiedades (propiedades *personales* en un sentido amplísimo determinado) análogamente a como una *cosa* material es sustrato para propiedades *cósico-reales*. Así como no todo lo que una *cosa* material tiene, por ejemplo, su extensión y su esquema, es propiedad *real* en sentido específico, algo similar ocurre respecto del sujeto anímico. Éste está referido a las vivencias de conciencia de tal manera que él las tiene, las vivencia y vive en ellas; pero estas vivencias no son sus propiedades, sino sus meras maneras de comportamiento, sus meros "estados anímicos". El sujeto también "tiene" su cuerpo y con el cuerpo están "enlazadas", se dice, sus vivencias anímicas. Pero está claro que el sujeto anímico no está referido primariamente al *cuerpo* corporal en cuanto *cosa* material y mediatamente a las vivencias vinculadas a él, sino a la inversa: el sujeto anímico tiene una *cosa* material como su cuerpo PORQUE éste está animado, esto es, porque el sujeto tiene vivencias anímicas que, en el sentido de la apercepción-hombre y de manera peculiarmente íntima, son uno con el cuerpo. La analogía de la unidad anímica con la unidad de la *cosa* material llega tan lejos que podemos decir que, en cuanto a lo formal, existe analogía plena entre las propiedades materiales que se manifiestan en el comportamiento físico cambiante de las *cosas*, y las propiedades anímicas que se manifiestan en vivencias correspondientes como maneras de comportamiento anímicas. Las propiedades anímicas son, por ende, "unidades de manifestación". Entre
122/ las propiedades anímicas, en / el sentido que aquí es pertinente, está toda propiedad *personal*, el carácter intelectual del hombre y todas las disposiciones intelectuales pertenecientes a él, el carácter emotivo, el carácter práctico, cada una de sus habilidades y destrezas espirituales, su talento matemático, su sagacidad lógica, su magnanimidad, amabilidad, abnegación, etcétera... También son propiedades anímicas sus sentidos y las disposiciones en el comportamiento sensible[87] que le son propias, que son características de él, las disposiciones de su fantasía y similares. Toda propiedad anímica, según este sentido que ilustran los ejemplos, tiene referencia a determinados grupos copertenecientes de vivencias reales y posibles, las cuales

guardan respecto de ella una relación semejante a la que guarda toda propiedad material respecto de las "apariciones" esquemáticas reales y posibles en las cuales se manifiesta o se manifestaría. En ambos lados está por tanto delineada la vía por donde las propiedades respectivas vendrían a darse intuitivamente en esencia y ser, con otras palabras, a intuición y experiencia acreditantes. Ver simplemente una *cosa*, esto es, traer a la dación su extensión con la plenitud sensible inherente (o sea, el esquema de la misma en el momento) todavía no quiere decir haber experimentado realmente la *cosa* como *cosa* material. Se tiene que perseguir exactamente el nexo delineado en la respectiva aprehensión-de-*cosa*, en el cual transcurre una multiplicidad esquemática en la conciencia de unidad, multiplicidad en la cual la propiedad de que se trata no meramente se manifiesta, sino que se protomanifiesta a la manera del cumplimiento constante de las intenciones de la aprehensión. De igual modo, las propiedades anímicas remiten a multiplicidades de la experiencia anímica, a vivencias inherentes correspondientes y aprehensivamente vinculadas en una conciencia de unidad, las cuales en la manera en que corren, en que se mudan una en otra y en que están vinculadas, manifiestan los rasgos de carácter de que se trata, y no los manifiestan sólo vagamente, sino que los protomanifiestan en el modo del cumplimiento y originariamente, o, en otras palabras, los llevan a la experiencia acreditante. Por ambos lados hallamos cierta regulación fija en la relación entre propiedades y una infinidad de estados reales y posibles, sobre la cual a nosotros naturalmente sólo nos instruye la reflexión sobre la base de los nexos de experiencia que constituyen inseparablemente a ambos, / mientras que al vivir irreflejadamente /123/
en la conciencia experiencial de que se trata (o trasponiéndonos en la fantasía a una conciencia semejante) observamos, EN EL transcurso de los estados, la propiedad permanente de que se trata, y en el transcurso de una serie de estados protomanifestantes experimentamos la propiedad en sentido pleno y en la forma de evidencia que le pertenece. Las unidades son, en ambos lados, unidades de diferente nivel. En la esfera anímica encontramos grupos de disposiciones como propiedades de nivel inferior, y, edificadas sobre ellas, no a la manera de una mera "suma", sino a la manera de una "constitución", unida-

des de propiedades de nivel superior, como propiedades que en consecuencia se protomanifiestan en forma unitaria en las propiedades inferiores y en su mudamiento experimental. Así –para tomar un ejemplo de la esfera sensible–, en la facultad de la vista, cambiante según las circunstancias, se manifiesta la propiedad unitaria y mudable de la "agudeza visual". Ahí el alma misma, tal como la *cosa* misma, no es más que la unidad de sus propiedades; en sus estados se "comporta" así y asá, "es" en sus propiedades, y cada una de sus propiedades es un mero rayo de su ser. Esto también podemos expresarlo así: el alma es la unidad de las "facultades espirituales" edificadas (y ellas mismas escalonadas a su manera) sobre las facultades sensibles inferiores, y nada más. Siendo la antigua psicología TEORÍA DE LAS FACULTADES, fue lo que, precisamente como TEORÍA DEL ALMA, única y exclusivamente pudo ser y tuvo que ser. Si falló, no se debió a la supuestamente "torcida psicología de las facultades", sino a que fracasó metodológicamente, esto es, no cultivó el método que tenía delineado para ella en cuanto teoría del alma, en cuanto una teoría de las facultades correctamente entendida. Hablando en términos generales, falló particularmente en que omitió, o tomó demasiado a la ligera, el estudio sistemático de los estados anímicos, es decir, en lo más bajo, de los "estados de conciencia", mientras que ciertamente éstos, en cuanto material de la protomanifestación de todo lo anímico, habrían requerido del estudio más radical.[a]

/124/ Sin embargo, tenemos que tomar nota expresamente del PUNTO PRINCIPAL EN QUE SE APOYA LA ANALOGÍA. Las maneras de comportamiento, en cuanto *reales* en la esfera material, apuntan retrospectivamente a "circunstancias *reales*", y sólo en el cambio de las maneras de comportamiento y las circunstancias del comportamiento se protomanifiesta la propiedad sustancial-*real* en el marco de la experiencia que da originariamente. Así exactamente ocurre con el alma en cuanto *realidad* que se protoma-

[a] No corresponde al presente contexto el hecho de que también falló en otro respecto, en tanto que no supo distinguir aún una psicología en cuanto ciencia de la naturaleza y en cuanto ciencia del espíritu, y, más interesada por la ciencia del espíritu, como lo estaba generalmente, no captó las tareas y métodos de una ciencia de la naturaleza de lo anímico (mientras que de la psicología moderna podría decirse lo contrario).

nifiesta en las vivencias de un nexo monádico (vivencias que naturalmente han experimentado ahí una apercepción correspondiente). El alma (o el sujeto anímico) se comporta en las circunstancias pertinentes y de manera regulada. Aquí, como dondequiera en casos análogos, esto no es meramente un *factum objetivo*, sino que está encerrado en las aprehensiones experimentales, y por tanto hay que tomarlo fenomenológicamente de ellas. En las maneras de comportamiento aprehendidas con referencia a las circunstancias fenomenalmente pertinentes, se manifiesta, o en la experiencia originaria se protomanifiesta, la propiedad anímica de que se trata. También aquí la aprehensión de las vivencias anímicas como maneras de comportamiento de lo *real* es una aprehensión fenomenológicamente peculiar. La regla de la copertenencia es reconocible en el pensar fenomenológico con posterioridad, puesto que ya está ante nosotros la especie de experiencia. Pues solamente por la esencia de la especie de experiencia y no de un modo empírico-inductivo ha de alcanzarse el conocimiento de la regulación constitutiva para las unidades de la *realidad* de tal especie.

Si le echamos de nuevo una mirada al YO PURO, entonces, en COMPARACIÓN CON EL ANÍMICO, hay que notar que en verdad también de aquél se dice, en tanto que está activo en sus actos o padece en ellos, etc., que se "comporta" en ellos así y asá; también respecto de él se habla de estados, y en sentido lato y estricto (como cuando, por ejemplo, a las actividades se les contraponen estados como pasividades). Pero está claro que este concepto de maneras de comportamiento y estados es totalmente distinto del que rige en la esfera de la *realidad*, donde todas las maneras de comportamiento o estados, conforme a la aprehensión constituyente, están causalmente referidos a "circunstancias". Ésta es una diferencia de sentido radical, pues ciertamente causalidad y sustancialidad no son anexos externos, sino que remiten a especies fundamentales de apercepción. Según el caso, la mirada captante puede / estar orientada en /125/
actitud diferente: al estado, a la dependencia causal, etc., y a todos los actos que se forman ahí los llamamos *realmente* experimentantes.

Hay que decir, por último, que así como en el caso de la *cosa* material nada de lo que puede distinguirse en el esquema res-

pectivo se sustrae a la regulación desde el punto de vista de la *realidad*, así tampoco se sustrae nada en la esfera de las vivencias: por lo menos la aprehensión empírica del alma[88] es tal que, finalmente, todo lo que es aprehensible como estado *real* en la esfera de que se trata lo aprehende también así en realidad, y es cosa de la experiencia que determina con más precisión construir las series de experiencias en las cuales se protomanifestaría la propiedad, eventualmente postulada sólo de una manera vaga. La palabra EXPERIENCIA se usa corrientemente en el sentido limitado de experiencia de lo *real* (brevemente, de "experiencia *real*"). Con ella se designa, por ende, el acto que da en sí mismo (y en lo más bajo, que da originariamente), en el cual está dada una *realidad* como mero sustrato de propiedades *reales*, protomanifestada en estados *reales* y en referencia causal a circunstancias.

Conforme a nuestras consideraciones, se ordenan legítimamente, una al lado de la otra, DOS ESPECIES DE EXPERIENCIA *REAL*, la EXPERIENCIA "EXTERNA", la física, como experiencia de *cosas* materiales, y la EXPERIENCIA ANÍMICA como experiencia de *realidades* anímicas. CADA UNA DE ESTAS EXPERIENCIAS ES FUNDAMENTAL PARA CIENCIAS EXPERIMENTALES CORRESPONDIENTES, las ciencias de la naturaleza material y la psicología como ciencia del alma.

§ 31. *Concepto formal-general de* realidad

Las ANALOGÍAS que hemos comprobado ENTRE MATERIA Y ALMA, y que sin duda podrían examinarse todavía más, SE FUNDAN EN UNA COMUNIDAD DE FORMA ONTOLÓGICA que se ha destacado nítidamente en nuestros análisis y mediante la cual se determina, a partir de fuentes originarias, un concepto de *realidad* formal-general y patentemente de la mayor importancia, a saber, EL DE *REALIDAD* SUSTANCIAL. Si conforme a ello hablamos, agrupán-
/126/ dolas, de / *REALIDAD* material y anímica, el término común expresa un sentido común o una forma común en los dos diferentes conceptos. En generalidad formal, los conceptos de SUSTANCIA *REAL* (entendida concretamente como *cosa* en un sentido amplísimo), PROPIEDAD *REAL*, ESTADO *REAL* (comportamiento *real*), CAUSALIDAD *REAL*, son conceptos esencialmente copertenecientes. Digo: CAUSALIDADES *REALES*, pues con los estados nos

vemos remitidos a circunstancias *reales* en la forma de la dependencia de algo *real* RESPECTO DE OTRO ALGO *REAL*. Las *realidades* son lo que son solamente en referencia a otras *realidades* reales y posibles en el entrelazamiento de la "causalidad" sustancial. Estas dependencias son DEPENDENCIAS DE LA ALTERACIÓN (de la que la inalteración es el mero caso límite, y por lo demás, en cuanto modo de la alteración en sentido amplio, desempeña el mismo papel que cualquier otro modo), y justo de la alteración de algo *real* en SUS propiedades respecto de las alteraciones de otros algos *reales* en SUS propiedades. En la referencia entre propiedades *reales* y maneras de comportamiento, estas dependencias implican dependencias funcionales en el cambio de las correspondientes multiplicidades de ambos lados, respecto de maneras de comportamiento posibles, de tal modo que tiene lugar, por ende, una continua regulación recíproca en la alteración y la inalteración, tanto conforme a todo lo que los *reales* SON como conforme a todo lo que tienen.

§ 32. *Diferencias fundamentales de la* realidad *material y la anímica* [b]

Nos preguntamos ahora en qué medida puede de igual manera hablarse de *realidad* en el sentido indicado tratándose de la naturaleza material y de la anímica. Por lo que toca a la CAUSALIDAD, ésta es una idea constitutiva para la naturaleza material, para la idea de la *cosa* física: esto es, todas las notas "internas" de la *cosa*, como notas de un ser permanente, de una duración, son ellas mismas persistentes, y cada una de estas notas expresa un comportamiento persistente (una persistente ley de comportamiento) en el nexo causal de la alteración.

¿Pero qué ocurre ahora con la *realidad* del alma? También /127/ ella es un ser persistente frente a circunstancias cambiantes, pero se requiere una inspección más detallada para saber de qué especie son estas "circunstancias" y qué clase de "persistir" es éste. El alma es portadora de una vida anímica con su haber subjetivo y, como tal, una unidad que se prolonga a través del tiempo (el mismo tiempo en el que el cuerpo dura), y produce "efectos" en la *physis* y experimenta efectos a partir

[b] *Cfr.* también el § 3 del Anexo XII, p. 344 ss.

de ella: muestra una identidad en tanto que, en conjunto y en circunstancias físicas dadas, se "comporta" reguladamente al reaccionar, siente así y asá, percibe así y asá, etc. Gracias a estas maneras de comportamiento reguladas se le adscriben PROPIEDADES PSICOFÍSICAS.[c] Pero éstas no son propiedades persistentes de la misma especie que las *cósicas*. Para verlo más distintamente, tenemos que *re*presentarnos de qué modo se constituyen las propiedades *cósicas* y de qué modo las anímicas. La *cosa* se constituye como unidad de esquemas, más precisamente, como unidad de la necesidad causal en el nexo de las dependencias, la cual se exhibe en multiplicidades de esquemas. El alma, en cambio, no se esquematiza. Dicho con más exactitud: para lo material, lo múltiple que funciona como estado es del tipo esquema (extensión corpórea sensiblemente llena).

Ya el esquema mismo es una unidad de manifestación, o más precisamente: unidad en las multiplicidades de las matizaciones. El puro esquema espacial es la mera figura corpórea (la extensión plenitud sensible), la cual se da en la intuición empírica, necesariamente, de un modo meramente unilateral y siempre de nuevo sólo de modo unilateral. En la protomanifestación originaria se exhibe la figura en una multiplicidad de lados originariamente dados, en una multiplicidad de aspectos que en todo momento podemos captar en un giro de la mirada apropiado (el cual, en cuanto desvío de la mirada del espíritu normalmente orientada hacia la *cosa* misma, lo está respectivamente[89] a su figura en cuanto orientada a sus aspectos, maneras de aparecer, lados aparentes). El aspecto respectivo tiene su referencia necesaria al punto cero de la orientación, al "aquí" absoluto y al sistema que le es inherente de la di-
/128/ mensión de / profundidad (delante-detrás), de la dimensión de la anchura y la altura (derecha-izquierda, arriba-abajo), con lo cual está designada en efecto una forma general en la que tiene que estar dado todo lo espacial-*cósicamente* aparente y en primer lugar toda extensión de ello mismo. Observamos también que los aspectos mismos son ya unidades constituidas y

[c] Por lo que se refiere a las "propiedades anímicas" que no son psicofísicas (los llamados rasgos de carácter), mencionadas en la página 121 s. pero no consideradas aquí, *cfr.* también más adelante, p. 139 ss.

que, como corresponde a la esencia de su constitución aperceptiva, albergan en sí unidades en diferente dirección y en diferente nivel, en cierto modo las co-constituyen implícitamente, unidades que yacen aun antes de la figura corpórea aparente y que en referencia a ella son designadas igualmente como aspectos. Si nos mantenemos en la esfera meramente visual y en las unidades constitutivas que residen únicamente en ella, entonces a cada posición de los ojos (para indicarlo con una expresión *objetiva*), con el *cuerpo* y la cabeza en postura fija, le corresponde un nuevo aspecto de la *cosa* vista y en especial de su extensión. E igualmente respecto de toda alteración de la postura de la cabeza que afecte la orientación fenomenal (en particular la del "alejamiento"). Cada uno de estos aspectos y el transcurso de los aspectos en continua mudanza, está referido fenomenológicamente a "circunstancias" correspondientes; se muestra (como es evidente en nuevas direcciones reflexivas de la "mirada espiritual" captante) referido a complejos inherentes a él de sensaciones de movimiento. Donde esta misma inherencia es algo constituido concientemente y captable en la reflexión. La conciencia originaria o en todo caso plenamente intuitiva de la identidad de la figura en el cambio continuo de estas sus maneras de darse, que nosotros aquí llamamos sus aspectos, presupone esencialmente el transcurso continuo, que ocurre en el fondo de la atención, de los inherentes complejos cinestésicos de sensaciones, o bien de los correspondientes fenómenos de transición ("fenómenos de movimiento") de los complejos de sensaciones, que, por ejemplo, son diferentes según, *objetivamente* hablando, los ojos transiten desde la posición inicial hacia esta o hacia aquella otra posición. En ello se alteran, en la conciencia de la inherencia y de manera aperceptivamente regulada, los aspectos referidos a estas circunstancias de aparición (las apariciones en cierto sentido), y durante este transcurso nosotros vemos en actitud normal "en" estos aspectos (que entonces no se convierten en objetos) continuamente la / *cosa* una y misma, o, en la con- /129/
sideración abstractiva que hasta aquí seguimos, LA FIGURA UNA Y MISMA.

Ahora está claro, empero, que la constitución aperceptiva de los aspectos es de tal índole que se constituyen aspectos de

nivel superior como "unidades" en continuos adecuadamente señalados de sus variantes, unidades respecto de las cuales los aspectos en el último sentido fungen como "multiplicidades"; por ejemplo, para volver a indicarlo con una expresión *objetiva*, si con el resto de las circunstancias perceptivas ya fijadas (posturas del *cuerpo* y la cabeza fijadas, y similares) meramente movemos los ojos a discreción, entonces nos está dada como uno y el mismo aspecto no sólo la figura, sino también la aparición de la figura. Podemos ponernos en tal actitud que estemos dirigidos no a la *cosa*, sino a la "*cosa* por este lado", o al lado, a la manera de aparecer de la *cosa* y, sin reparar en el cambio del movimiento de los ojos y las modificaciones de la aparición, vemos la "aparición" como una y la misma. Igualmente cuando, manteniendo fijas todas las demás circunstancias, procuramos intuir el objeto sólo fenomenalmente "alejado" o "acercado", cuidando sólo de la alteración en el orden de la profundidad, mientras que es indiferente si en el respecto *objetivo*, debido a diferencias aperceptivas correspondientes, el objeto concientemente se aleja de mí o si yo me alejo del objeto.

Hay también un aspecto de nivel superior cuando movemos a la vez los ojos y con ello hacemos que se mude la dimensión de altura y anchura, y hacemos que el aspecto se mueva a la vez hacia lo profundo. Y siempre quedan variaciones de la unidad-aspecto aquí constituida, que hacen evidente la diferencia fenomenal frente a la figura misma: ésta siempre está dada en "una" mera manera de aparecer junto a la cual son posibles otras; la figura puede darse vuelta, volverse paulatinamente, etcétera.

Ciertamente, con todo ello se entrelazan todavía otras modificaciones[90] que son constitutivas para conformaciones de unidad. Por ejemplo, las que tienen su expresión *objetiva* en el "cambio de la acomodación" (por así decirlo). Pues si fijamos de nuevo todas las demás circunstancias de la aparición y hacemos que cambie sólo la acomodación, entonces "la" aparición, determinada como una fase en el continuo de las diferencias
/130/ hasta aquí insinuadas, tiene sus cambiantes / maneras de darse. Hay aquí obviamente grandes tareas para el análisis fenomenológico de la *cosa*. Habría que perseguir todos los "estratos" de la constitución de la *cosa*; lo que aquí se ha insinuado para el es-

trato visual, habría que desarrollarlo en integridad y precisión sistemáticas no solamente para él, sino también para todos los demás estratos y todas las direcciones constitutivas en las cuales se destacan unidades frente a multiplicidades y se constituyen aparicionalmente en ellas. Por todas partes llegamos —cuando regresamos escalonadamente desde las respectivas unidades a las multiplicidades que las constituyen, y a su vez desde éstas (en tanto que ellas mismas son a su vez unidades de multiplicidades) a las multiplicidades que las constituyen— finalmente a los datos del nivel más bajo, a los datos sensibles de sensación en el tiempo inmanente, a los "representantes" sensibles para las "aprehensiones" de nivel más bajo.

Se ve aquí que la expresión "matización" es multívoca. De cada aspecto puede decirse que la *cosa* se matiza en él; pero en lo más bajo se llaman matizaciones los múltiples datos de sensación; ellos son los materiales ínfimos[91] en los cuales se "matizan" las determinaciones *cósicas*.

Ciertamente ya hemos hablado con generalidad, si bien al principio enlazamos nuestra consideración solamente a la figura (la *extensio*) de la *cosa* material. Se comprende de suyo que lo que hemos expuesto vale respecto del esquema concretamente pleno, o respecto de él según todos sus componentes abstraíbles, o sea, también respecto de las cualidades sensibles que "manifiestan" la figura, que la "llenan", las cuales se constituyen como unidades paralelamente a la figura y de modo enteramente inseparable de ella; por ejemplo, los colores del *cuerpo*, la coloración corpórea que le pertenece unitariamente al *cuerpo*, a la extensión aparente, y con ella la coloración total que le pertenece unitariamente a su superficie como "la coloración superficial", coloración total que, por lo demás, conforme a la esencia de la extensión, se "distribuye" sobre todas las partes discernibles de la misma, de manera que a cada fragmentación de la extensión le corresponde una fragmentación de la coloración; hablando con generalidad, a cada fragmentación del esquema le corresponden partes que tienen el carácter esquemático pleno. La coloración, y en general la "cualidad sensible" llenante, se matiza a su manera / de modo exactamente para- /131
lelo a la extensión visual. Lo que ellas "son" se protomanifiesta perceptivamente exclusivamente en determinados continuos de

matización esencialmente inherentes, de modo que, por ejemplo, es impensable la "coloración" sin extensión y la extensión sin coloración: si la extensión o la coloración corpóreas han de poder aparecer visualmente, entonces, *a priori*, esto sólo es posible en multiplicidades de matización, en aspectos de la especie pertinente, y es posible sólo cuando se matizan paralelamente una con otra: no pueden aparecer la una sin la otra.

Esta PROTOMANIFESTACIÓN MEDIANTE MATIZACIONES es, empero, pese a toda la comunidad formal que es común a toda constitución de unidades "trascendentes" en multiplicidades, algo por principio distinto de la MANIFESTACIÓN DE LAS PROPIEDADES *REALES* A TRAVÉS DE ESTADOS, como ya hemos expuesto antes. En el nivel del esquema no se trata de la *realidad* sustancial y de la causalidad. Mientras que ahora estamos, respecto de los estados materiales, en la esfera de la trascendencia, esta manifestación de la unidad anímica, del yo psicológico, nos conduce inmediatamente, así parece, a la esfera de la inmanencia. Los estados anímicos ya no son, prescindiendo de la aprehensión superior, unidades trascendentes, sino nada más que las vivencias inmanentemente perceptibles del flujo inmanente de vivencias, de aquel en el cual todo ser "trascendente" se manifiesta en última instancia mediante protomanifestación.

Se encuentran así frente a frente el estado anímico inmanentemente dado y los estados momentáneos constituidos como unidades trascendentes, las manifestaciones de las propiedades *reales* persistentes, cuyo algo idéntico es la *cosa*. En el progreso desde la constitución perceptiva hacia la constitución superior de la *cosa*, la *cosa* intuitiva —como se expuso antes— muestra en su dación óptima su relatividad respecto de la subjetividad normal. La identidad de la *cosa* exige ahora, para no ser sólo INTERSUBJETIVAMENTE-NORMAL, sino "*COSA* EN SÍ" en cuanto correlato DE TODO SUJETO RACIONAL (de todo sujeto lógico), una determinación de *cosa* de forma lógica, que es índice para nexos de experiencia sensibles, o mejor, para contexturas de *cosa*
/132/ intuitivo-sensoriales del / nivel más bajo. Esta constitución superior de *cosa* atribuye a la *cosa* un ser persistente, un acervo de propiedades matemáticas persistentes, pero de tal modo que se preserva la estructura general de la *cosa*, la forma de la *realidad*-causalidad. También los estados se matematizan y se vuelven

índice de los estados sensibles. La causalidad matemática de la *cosa*-en-sí es índice de la multiplicidad de las causalidades sensibles. Si ante ello afianzamos el ALMA, y desprendemos (como lo hizo Kant) la idea de SUSTANCIA de la *cosa* matemática, entonces tenemos sin duda que decir que no hay una sustancia del alma: el alma no tiene un "en sí" como la "naturaleza", ni una naturaleza matemática como la *cosa* de la *física*, ni una naturaleza como la *cosa* de la intuición (puesto que no es una unidad esquematizada). Y por lo que toca a la causalidad hay que decir: si llamamos CAUSALIDAD a la relación de dependencia funcional o legal que es correlato de la constitución de propiedades persistentes de algo *real* persistente del tipo naturaleza, entonces TRATÁNDOSE DEL ALMA NO PUEDE hablarse EN GENERAL DE CAUSALIDAD. No toda funcionalidad legalmente regulada en la esfera de los hechos es causalidad. El flujo de la vida del alma tiene en sí su unidad, y si el "alma" perteneciente a un cuerpo está en nexo funcional de dependencia recíproca con el cuerpo *cósico*, entonces el alma tiene ciertamente sus propiedades anímicas permanentes, que son expresión de ciertas DEPENDENCIAS reguladas DE LO ANÍMICO RESPECTO DE LO CORPORAL. Es ella un ente condicionalmente referido a circunstancias corporales, a circunstancias en la naturaleza física. E igualmente caracteriza al alma que los sucesos anímicos tengan consecuencias en la naturaleza física de modo regulado. Por otro lado, este nexo psicofísico y su regulación caracterizan también al cuerpo mismo: pero NI CUERPO NI ALMA reciben por ello "propiedades de la naturaleza" en el sentido de la naturaleza lógico-matemática.

Además: la *cosa* material PUEDE, como posibilidad de principio, estar completamente inalterada, inalterada respecto de sus propiedades y también inalterada respecto de sus estados. Lo esquemáticamente múltiple llena en tal caso la duración / en /133/ una igualdad continua y sin cambios. Pero la "*cosa*" anímica, por principio, no puede permanecer inalterada; no puede, ante todo, persistir en un estado de alma inalterado. Por necesidad esencial, la vida del alma es un flujo; obviamente le falta, por ende, algo análogo a una forma espacial en cuanto forma de *realidades* existentes posiblemente inalteradas. Ahora bien, con la necesidad de la alteración de los estados está dada en el alma la NECESIDAD DE LA MENCIONADA ALTERACIÓN DE LAS PROPIEDADES

ANÍMICAS mediante innovación de disposiciones: toda vivencia lega disposiciones y crea algo nuevo con respecto a la *realidad* anímica. Esta misma, es por ende, una *realidad* que constantemente se altera. Con ello no está dicho que no se someta en todo caso, junto[92] con todas las demás almas, a una forma de constancia, análogamente a como la *cosa* material se somete a la forma espacial. Esta FORMA DE LA EXISTENCIA ANÍMICA, perteneciente al ser anímico y a su constitución del mismo modo que la forma espacial en el caso paralelo, consiste en la forma de la COMUNIDAD SOCIAL –fundada sobre la forma (propia y que aún tenemos que discutir) de la corporalidad (que quiere decir mucho más que materialidad)– como forma de una comunidad de existencia unitaria mediante el lazo del mutuo entendimiento. Por lo demás, en este contexto hay que advertir que lo que en cuanto múltiple es inherente a la unidad PLENA del alma (en analogía con el esquema de la *cosa* material) es el respectivo ESTADO TOTAL DE CONCIENCIA, mientras que las vivencias que se destacan singularmente son en este respecto "estados" del alma plena solamente en tanto que se disponen en la conciencia total y son, en su nexo total, punto de paso para líneas particulares de manifestación.

Todavía hay que enfatizar una diferencia: la *cosa* material en cuanto *res extensa* es por principio FRAGMENTABLE; en correspondencia con la extensión, a la cual recubre, se fragmenta en *realidades* parciales. Con referencia a tales posibilidades de partición extensivas, resulta evidente lo siguiente: en este sitio, en este fragmento, la *cosa* tiene tal contextura, en otros tiene tal otra. El alma, por el contrario, no tiene sitios ni fragmentos. Es una unidad absolutamente infragmentable, bien entendido, en el sentido genuino y riguroso de UN alma en la que pudieran diferenciarse almas como partes y luego también fraccio-
/134/ narse. No está excluido / que el YO ANÍMICO, que se manifiesta en la continuidad del nexo de conciencia, cambie, en rápida transición o repentinamente, algunas de sus disposiciones singulares, o incluso grupos y nexos enteros de disposiciones o el "carácter" en su conjunto, y se vuelva así "ENTERAMENTE DISTINTO". Cabría en efecto pensar si la continuidad en la *realidad* misma no pudiera romperse, justo como en el ámbito paralelo puede ponderarse la posibilidad de si en la continuidad de

las variaciones esquemáticas la *cosa* no pudiera repentinamente convertirse en OTRA *cosa*. Como se sabe, la ciencia sostiene la idea de una *realidad* que también en tales casos (que en efecto se ofrecen realmente en la experiencia de nivel inferior) se mantiene firme; el mudamiento de la *realidad* lo refiere a CIRCUNSTANCIAS CAUSALES desconocidas y que hay que buscar, pero con ello lo concibe como mudamiento ILUSORIO, en tanto que en lo que vale en primer lugar como lo *real* mismo se manifieste ahora una unidad de nivel superior, con lo cual quedan rebajadas a estados relativos de esta unidad todas las contexturas *reales* del nivel inferior con todos los saltos discretos de las mismas.

Frente a la indudablemente esencial infragmentabilidad (que está en conexión con la esencial infragmentabilidad del flujo de conciencia en una pluralidad de nexos monádicos) existe, por otro lado, cierta PARTICIÓN del alma, a saber, una diferenciación en ESTRATOS DEL ALMA que corresponden a estratos de conciencia. Los estratos más elevados pueden faltar y entonces el alma tiene una distinta variedad de niveles, como por ejemplo el alma que duerme de manera constante, en la cual no se ejecuta *cogito* alguno. O el alma animal, en la cual falta el estrato del pensar teórico en sentido estricto, y similares. Fenomenológicamente nos convencemos de que las antiguas doctrinas de las "partes del alma" y las variedades de alma entrañan realmente problemas con sentido y, en la medida en que aquí las posibilidades esenciales[93] puedan ser exploradas en la intuición, problemas fenomenológicos.

En todo caso, la estratificación más importante está insinuada en la distinción entre ALMA y SUJETO ANÍMICO, entendido este último como una *realidad*, pero como una unidad incrustada en el alma, no independiente ante ella y, sin embargo, abarcándola a su vez en cierta manera; unidad que es a la vez tan prominente que domina preponderantemente el modo de hablar general sobre sujetos humanos y / animales. Con todo, ahora no hemos llegado todavía tan lejos como para aproximarnos más a /135/ los difíciles problemas que lleva consigo el yo anímico. Antes dejamos su delimitación algo indeterminada y nos quedamos con el alma en su generalidad.

Todavía no hemos considerado con más precisión su DEPENDENCIA DE LAS "CIRCUNSTANCIAS". En este respecto se da también cierta estratificación, conforme a la cual podemos diferenciar: 1) el lado psicofísico (o mejor fisiopsíquico), 2) el lado idiopsíquico, 3) las relaciones de dependencia intersubjetivas de la *realidad* del alma. Por lo que atañe a lo primero, es sabido que la psique depende del cuerpo y por ello de la naturaleza física y de sus muchas referencias. Esta dependencia se da íntegramente en primer lugar por lo que toca a las sensaciones en su conjunto (incluidas las sensaciones sensibles del sentimiento y el impulso), luego también por lo que toca a las REPRODUCCIONES inherentes, y ya por ello la VIDA DE CONCIENCIA ENTERA es ABRAZADA POR ESTA DEPENDENCIA, pues las sensaciones y las reproducciones de sensaciones (fantasmas) desempeñan su papel por todas partes. No necesitamos discutir aquí hasta qué punto llega la dependencia para los múltiples fenómenos de conciencia por encima de esta mediación; en todo caso existen, por lo que hace a la vida del alma, muy extensas dependencias "fisiológicas" que en cierta manera alcanzan, en efecto, el interior de todo curso de conciencia. En correspondencia con ellas, para lo *real* del alma tenemos un lado fisiopsíquico. Con ello naturalmente no se quiere decir más que esto: que la aprehensión constituyente de lo *real* del alma LE asigna propiedades *reales*, las cuales hallan sus "circunstancias" en el cuerpo y sus causalidades corporales.

En cuanto a lo segundo, la CONCIENCIA se nos ofrece (si ante todo dejamos hablar a la aprehensión que hallamos y no a desencaminadas interpretaciones teóricas que le son ajenas) como DEPENDIENTE, por decirlo así, DE SÍ MISMA. En el interior de una y la misma alma, LA COMPOSICIÓN VIVENCIAL TOTAL RESPECTIVA es DEPENDIENTE DE LAS COMPOSICIONES VIVENCIALES ANTERIORES; o: si en circunstancias internas dadas, esto es, en el interior del
/136/ respectivo / estado total de conciencia, sobreviene una alteración en forma de un estado que se presenta con calidad de novedoso, también ello depende de lo que ha sido el estado ANTERIOR de la misma alma. Sin duda no únicamente en atención al primer punto. Pero incluso donde una sensación interviene como "efecto de estímulos externos", la manera de su "acogida en la conciencia" está codeterminada por esta nueva regulación.

Las vivencias anteriores no han desaparecido sin dejar huella; cada una de ellas sigue teniendo efectos. A la esencia del alma pertenece una continua innovación o transformación de disposiciones bajo los conocidos títulos de asociación, costumbre, memoria, también cambio motivado de parecer, cambio motivado de convicciones, de direcciones afectivas (disposiciones para tomas de posición afectivas o para las abstenciones correspondientes), de direcciones volitivas, las cuales, conforme al sentido de la aprehensión, no son sin duda reducibles a una mera asociación. El alma tiene así complejos de disposiciones y con ello contexturas *reales* que se manifiestan en ella como surgidas de ella misma, dimanadas de la propia influencia y no de alguna relación externa. Está claro que con menos razón aún que en el caso de la condicionalidad por circunstancias externas, se consideraría a esta especie de dependencia como un análogo de la causalidad física. Qué puesto tiene en este respecto el yo anímico en cuanto sujeto de las cogitaciones que se presentan en el alma, aquí no podemos todavía ponderarlo. Es seguro, al menos, que también los estados del alma, los que nosotros denominamos así (y el alma abarca en efecto el curso entero de las vivencias), son dependientes desde ambos puntos de vista, sea meramente a través del soporte sensible, sea en cuanto todo.

§ 33. *Determinación más precisa del concepto de* realidad

Después de las exposiciones sobre las diferencias entre la naturaleza material y lo anímico, la idea de la *realidad* requiere, pues, de una delimitación más exacta. Ambos se conforman a la idea formal: "unidad de propiedades permanentes con referencia a circunstancias pertinentes". Pero tiene que diferenciarse conforme a la especie particular de "propiedades" y de "circunstancias". Las "circunstancias", como vimos, pueden ser externas o internas, o también en parte lo uno y en parte lo otro. Las circunstancias internas no son naturalmente estados de lo *real* mismo en el fragmento temporal dado / al que se /137/
refiere la consideración; tomamos más bien el estado total, es decir, lo *real* tal como es en un punto temporal dado, y preguntamos por aquello de lo que depende en cuanto estado *real*.

En ello se muestra ahora algo notable: que las COSAS MATERIALES están exclusivamente condicionadas desde fuera y no están condicionadas por su propio pasado; son *REALIDADES* SIN HISTORIA. Ello se deriva (y esto a la vez determina distintamente el sentido de la exposición) de que a la esencia de la *realidad* material le pertenece la posibilidad de la identidad material en todo cambio de alteraciones, y justo de tal modo que no tiene lugar por ello un incremento o un fraccionamiento de la materialidad (los cuales en efecto pertenecen, en todo caso, a la esencia de tal *realidad* como posibilidad ideal). De igual modo le pertenece la posibilidad ideal de retornar en procesos cíclicos a idénticamente las mismas circunstancias externas en las cuales ya ha estado, por muy improbables que éstas fueran en un caso dado. Pero la *realidad* material es de tal índole que en tal retorno cíclico tendría que tener idénticamente el mismo estado total. Frente a ello, a la esencia DE LA *REALIDAD* ANÍMICA pertenece el NO poder retornar[94] por principio al mismo estado total: las *realidades* anímicas tienen precisamente una HISTORIA. Dos ciclos de circunstancias externas contiguos uno del otro afectarían de igual manera la misma alma, pero en el alma misma los cursos anímicos de los estados no podrían ser los mismos, porque el estado anterior determina funcionalmente al posterior.

Así pues, las *realidades* parecen distinguirse, hablando formalmente y por principio, en meras *REALIDADES*-DE-LA-NATURALEZA, *REALIDADES* SOBRENATURALES (anaturales, que no tienen lados naturales o determinaciones naturales de ninguna índole) y *realidades* mixtas, que, como el alma, tienen un lado de naturaleza y un lado idiopsíquico. La posibilidad intermedia es para nosotros una posibilidad vacía y es cuestionable si en general puede ser acreditada. En el mundo espacio-temporal, "*objetivo*", tales *realidades* no pueden ser.

Conforme a ello tenemos, por un lado, una composición de propiedades permanentes, determinables lógico-matemáti-
/138/ camente según su "en sí"; por el otro lado, "propiedades" / de una especie completamente distinta, unidades que según su esencia son concebidas en una transformación y desarrollo constantemente fluyentes y que por principio no admiten matematización alguna.

SI LOS CONCEPTOS DE "NATURALEZA" Y "*REALIDAD*" se guían POR LA ESENCIA DE LA *COSA* MATERIAL, entonces según ello tenemos que decir que no convienen a lo anímico como tal. Pero mediante su nexo con lo corpóreo, lo anímico tiene ENLAZAMIENTO EN LA NATURALEZA y "EXISTENCIA" EN UN SEGUNDO SENTIDO, existencia en el espacio, existencia en el espacio-tiempo. Y así tiene también, podemos decir, una cuasinaturaleza y una cuasicausalidad: con tal que, justamente, ampliemos los conceptos de naturaleza o sustancia y causalidad, y designemos como sustancia (existencia *cósica, real*) a todo existente que esté referido a circunstancias condicionales de la existencia y se encuentre bajo leyes de existencia, y como causal a toda propiedad que se constituya aquí como determinada condicionalmente. Sin embargo, el mencionado "enlazamiento" en el *cuerpo* corporal procura a esta "cuasinaturaleza" incorporación en el nexo de la naturaleza en sentido estricto. Yo capto al "hombre" como unidad concreta en la "experiencia externa". En esta apercepción reside un sistema de indicaciones experimentales en virtud del cual una vida-de-yo, con contenido parcialmente determinado y un horizonte de indeterminación u horizonte de desconocimiento, está "ahí" dada a una con el cuerpo y ENLAZADA con él. Y en la índole de esta apercepción radica que desde un principio sean aprehensivamente concientes relaciones de dependencia entre lo anímico y lo corporal y, con la atención correspondiente, entren en el foco visual temático. Lo corporal mismo está dado a su vez como entrelazado en el nexo causal de la naturaleza física. El hombre es aquí HOMBRE EN LA NATURALEZA y está en la naturaleza solamente por cuanto, ante todo, el cuerpo es *cosa* material en la naturaleza espacial. La *realidad* anímica está constituida como *realidad* solamente a través de las dependencias psicofísicas. Ella tiene su unidad en sí, pero aquí entra en consideración como unidad en el nexo. Justamente en la consideración psicofísica observo una sensación singular, una percepción, un nexo de recuerdo y similares. Pero éstos son momentos de la corriente de vivencias subjetiva y estados del "alma", la cual, en cuanto / unidad, es portadora de causalidades (en sentido ampliado); tal como, justamente, pongo de /139/
relieve el estado físico singular, por ejemplo, del *nervus opticus*, y lo sigo hasta el proceso cerebral: pero éste es precisamente

proceso cerebral, el nervio es órgano en el sistema nervioso, y el sistema nervioso es el del cuerpo cerrado, que en cuanto cuerpo es PORTADOR de las relaciones de dependencia psicofísicas. Esto radica en la esencia de la apercepción dominante que determina el sentido. La unidad del alma es unidad *REAL* porque, EN CUANTO UNIDAD DE LA VIDA ANÍMICA, ESTÁ VINCULADA CON EL CUERPO en cuanto unidad de la corriente corporal del ser, la cual es, por su lado, miembro de la naturaleza.

El resultado de la consideración que debía haber esclarecido para nosotros el sentido de lo que quiere decir hablar del "alma" y de la "naturaleza anímica", nos lleva de regreso, según ello, al punto de partida de toda la discusión: lo que tenemos que contraponer a la naturaleza material como segunda especie de *realidades* no es el "alma", sino la UNIDAD CONCRETA de cuerpo y alma, el sujeto humano (o *animal*).

§ 34. *Necesidad de la diferenciación de la actitud naturalista y la personalista*

Antes de poder entrar en el tratamiento más detallado de la constitución de esta *realidad*, tenemos todavía que intercalar una breve consideración para desvanecer fáciles reparos. En relación con el yo anímico, tomado como la unidad que pensamos constituida mediante las dependencias fisiopsíquicas[d] e idiopsíquicas, surgen las siguientes dificultades:

Lo que tenemos dado a una con el cuerpo humano en cuanto sujeto humano en inmediata aprehensión de experiencia, es la persona humana, que tiene su individualidad espiritual, sus habilidades y destrezas intelectuales y prácticas, su carácter, su mentalidad. Este yo está sin duda aprehendido como depen-
/140/ diente de su cuerpo y a través de él del resto de la / naturaleza física, e igualmente como dependiente de su propio pasado. Pero lo que sigue es sorprendente: LA APREHENSIÓN en la que nos es dado EL HOMBRE EN EL CUERPO HUMANO, en la que nos es dado

[d] Como muestran las consideraciones siguientes, las dependencias fisiopsíquicas no son suficientes para la constitución del sujeto anímico y de sus propiedades, como al comienzo las concebimos (p. 121 s). Más bien, el concepto de las "circunstancias externas" tiene que ampliarse a los *objetos* que motivan al sujeto en su comportamiento.

como *personalidad* que vive, obra, padece, y en la que nos es consciente como *personalidad* REAL que en las circunstancias de su vida *personal* se comporta tan pronto así, tan pronto asá, PARECE CONTENER UN PLUS que no se da como mero complejo de momentos de aprehensión constitutivos del tipo que hemos descrito.

Meditemos: el sujeto humano, por ejemplo, yo mismo, la persona, vivo en el mundo y me encuentro dependiente de él. Me encuentro en un entorno *cósico*. En él, las *cosas* son dependientes unas de otras y yo de ellas. Tomamos por ello en cuenta que mi cuerpo precisamente está en el nexo *cósico* y ciertas alteraciones materiales suyas tienen, de manera determinada, correlatos psicofísicos. Esto mismo entra en la aprehensión en la medida en que en todo tiempo, en conformidad con su sentido, PUEDO decir: mi mano ha sido tocada por el palo, POR ESO siento el contacto, la presión, un ligero dolor. Pero, por otro lado, es notable que me encuentre determinado por *cosas* de un modo tan variado sin que parezcan entrar en juego dependencias psicofísicas de esa índole: a saber, en la aprehensión misma. Entre las *cosas* de mi entorno, ÉSA DE AHÍ ATRAE A SÍ MI MIRADA, su forma particular "ME SORPRENDE"; elijo la pieza de ropa POR sus bellos colores, POR la suavidad de su tela; el ruido de la calle me "irrita", me determina a cerrar la ventana; en suma: en mi conducta teórica, emocional y práctica —en mi experimentar y pensar teórico, en mis tomas de posición del agrado, del alegrarme, esperar, querer, desear, tener voluntad— ME SIENTO CONDICIONADO POR COSAS; pero manifiestamente esto no quiere decir condicionado psicofísicamente. Como me aprehendo a mí, así aprehendo a todos los demás: como igualmente dependientes directamente de cosas (pero de ningún modo psicofísicamente condicionados) en referencias semejantes. Si conozco a la persona, entonces sé, a grandes rasgos, cómo va tal vez a comportarse. Para esta aprehensión *realizadora*, las referencias psicofísicas, / así /141/ estén contenidas también en esta aprehensión-de-hombre, no desempeñan obviamente ningún papel esencial actual. Tampoco las aprehensiones idiopsíquicas pueden intervenir constitutivamente en tal *realización*, por mucho que tomen parte en el juego. Yo me aprehendo en los actos de mi comportamiento como dependiente de las *cosas* mismas, de sus bellos colores, de su forma particular, de sus propiedades agradables o peli-

grosas: no me aprehendo EN TALES ACTOS como dependiente de mi cuerpo o de mi historia. Lo mismo vale en medida aún más sorprendente respecto de las dependencias en las cuales unas personas se saben dependientes de otras personas, y no meramente de personas singulares, sino de personas-comunidades, instituciones sociales, del Estado, las costumbres, el derecho, la Iglesia, etc. La aprehensión del hombre como *personalidad real* está completamente determinada por tales dependencias; él es lo que él es como un SER QUE, en su trato con las *cosas* de su mundo circundante *cósico* y con las personas de su mundo circundante *personal*, SE PRESERVA A SÍ MISMO y con ello SOSTIENE SU INDIVIDUALIDAD. Y se preserva a sí mismo además frente a las FUERZAS ESPIRITUALES *OBJETIVAS*, que, como instituciones jurídicas, costumbres, prescripciones religiosas, le hacen frente precisamente como *objetividades*. En estas relaciones, el hombre se encuentra tan pronto atado, constreñido, tan pronto desatado, libre; también se siente tan pronto receptivo, tan pronto creativamente activo. Pero como siempre: se encuentra como referido *realmente* a su mundo circundante *cósico* y espiritual. No es casual cómo se comporta el hombre en él: quien lo conoce puede prever su conducta; su *realidad* como persona consiste precisamente en tener propiedades *reales* (como propiedades *personales*) que poseen referencias reguladas a este mundo circundante. Ahora bien, por un lado está muy claro que en la aprehensión de sujeto respecto de todos los estados de acto, la dependencia fisiopsíquica e idiopsíquica está de algún modo acogida; que, empero, no desempeña un papel propiamente dicho en todos los nexos específicamente *personales* en los cuales la *personalidad* manifiesta sus propiedades *PERSONALES*. Lo notable en ello es que decimos que el YO ANÍMICO y el *PERSONAL* son en su subsuelo EL MISMO; la conciencia entera del yo *personal* con todos sus actos y el resto de su subsuelo anímico no es
/142/ precisamente otra / que la del yo anímico: estamos incluso inclinados a decir que es EL MISMO yo. Y sin embargo: el mismo estado de conciencia se halla BAJO UNA APERCEPCIÓN TOTALMENTE DIFERENTE. En un caso el "MUNDO CIRCUNDANTE" ofrece el sistema de circunstancias *reales*; en el otro caso, el mero CUERPO y el nexo de conciencia transcurrido.

Una situación enigmática. Quien esté acostumbrado a pensar como CIENTÍFICO NATURAL, dirá aquí ahora mismo que, en "verdad *objetiva*", la individualidad en el nexo de las individualidades se disuelve en un nexo de cuerpos en la naturaleza física, con el cual está vinculado un sistema de correlatos psíquicos, a los cuales pertenecen regulaciones idiopsíquicas (en la medida en que éstas no puedan también disolverse en psicofísicas). A ello se añade, de una manera que hay que esclarecer "en la ciencia natural" (en la *física* o en la psicología), que en las unidades anímicas se constituyen sujetos-yos, y con ello adquieren representaciones de otros hombres y de un mundo circundante en sentido amplísimo, y desarrollan modos de representación en los que se ven a sí mismas como referidas directamente a este mundo circundante.

La cuestión será si esta respuesta basta. En todo caso, al consentir que el yo anímico esté constituido de la manera indicada únicamente por componentes de aprehensión fisiopsíquicos e idiopsíquicos, nosotros aquí no estamos decidiéndonos por esta respuesta. En fiel descripción, tenemos más bien que reconocer aquí DOS maneras de aprehensión (no solamente como hechos dados en la experiencia, sino en ideación fenomenológica) como maneras de aprehensión esencialmente diferentes cuya peculiar compenetración requiere aún de aclaración.

En adelante permaneceremos, en primer lugar, en la actitud en la que pensamos al yo anímico constituido exclusivamente por sus dependencias; no podemos hacer nada contra el hecho de que el yo *personal*, que funge por así decirlo como *regens* del alma, concurra a su lado, pero ahora este yo *personal*, en cuanto a todos sus actos y estados, se nos disuelve en lo anímico. Estamos y permanecemos en la actitud en la cual la naturaleza material está precisamente ahí en realidad; ahí están realmente los cuerpos y, psicofísicamente una cosa con ellos y realmente existentes, los datos psíquicos que pertenecen como correlatos a los procesos fisiológicos centrales, datos con los cuales se entrelazan causalmente repercusiones / disposicionales de las /143/ vivencias anteriores de la misma alma.

Más tarde investigaremos por extenso ambas actitudes o aprehensiones en su relación mutua o en su significado para

la constitución de diferentes mundos y ciencias. Terminológicamente distinguimos la APREHENSIÓN y experiencia PSICOLÓGICA de la APREHENSIÓN o experiencia CIENTÍFICO-ESPIRITUAL (personal). El yo en cuanto "psíquicamente" aprehendido es el anímico; el aprehendido científico-espiritualmente es el yo personal o el individuo espiritual. La experiencia psicológica se dispone en la científico-natural en sentido amplio, en la ciencia de la naturaleza física y de la naturaleza anímico-corporal fundada en la física. Paralelamente con ello, hablar del hombre se vuelve ambiguo. El hombre en el sentido de la NATURALEZA (como *objeto* de la zoología y de la antropología en cuanto ciencia de la naturaleza) - el hombre como *REALIDAD* ESPIRITUAL y como miembro del mundo espiritual (como *objeto* de las ciencias del espíritu).

CAPÍTULO TERCERO

LA CONSTITUCIÓN DE LA *REALIDAD* ANÍMICA A TRAVÉS DEL CUERPO[95]

§ 35. *Paso a la consideración constitutiva del "hombre como naturaleza"*

El tema de las siguientes consideraciones va a ser ahora la constitución de la *REALIDAD* NATURAL HOMBRE (o ser *animal*), esto es, del hombre como se ofrece en la consideración naturalista: como *cuerpo* material sobre el cual se edifican nuevos estratos de ser, los anímico-corporales. Es posible que en esta consideración constitutiva tengan que introducirse muchas cosas que posteriores investigaciones muestren como inherentes al yo personal o espiritual. La distinción definitiva entre el "hombre como naturaleza" y el "hombre como espíritu", así como el establecimiento de sus relaciones recíprocas, sólo podrán proporcionarse cuando ambas *objetividades* hayan sido sometidas a una consideración constitutiva.

Si buscamos ahora el punto de partida para nuestro análisis /144/ constitutivo, entonces tenemos que tomar en cuenta lo que se nos ha puesto de manifiesto en la constitución de la naturaleza material: a saber, que ella, con toda su composición intuitiva, está referida a sujetos *animales*. Por tanto, si abordamos la constitución del *objeto* natural "hombre" no podemos presuponer ya su cuerpo como *cosa* material plenamente constituida, sino que ante todo tenemos que perseguir lo que se constituye ya antes que la naturaleza material del sujeto psicofísico o correlativamente a ella. Y aquí como allá, primero trataremos de ver cuán lejos llegamos en consideración solipsista.

§ 36. *Constitución del cuerpo como portador de sensaciones localizadas (ubiestesias)**

Hemos visto que en toda experiencia de *objetos cósico*-espaciales, EL CUERPO "CONCURRE" como órgano perceptivo del sujeto experimentante,[a] y ahora tenemos que afrontar la constitución de esta corporalidad. Aquí podemos elegir de inmediato el caso particular en que el *cuerpo* experimentado espacialmente que es percibido mediante el cuerpo es el mismo *cuerpo* corporal. Pues también él se experimenta en efecto externamente, si bien dentro de ciertos límites que no permiten tenerlo sin más por una *cosa* como otras en el nexo *cósico*. Así, hay partes del *cuerpo* que ciertamente pueden ser percibidas palpándolas, pero no pueden ser vistas.[b] Podemos, empero, prescindir primero de ello y empezar por las partes que son a la vez palpables y visibles. Puedo recorrerlas viéndolas y palpándolas como otras *cosas*, y las apariciones tienen, en este respecto, enteramente el mismo nexo que otras apariciones de *cosa*. Pero ahora hay una diferencia entre las apariciones VISUALES y las TÁCTILES referentes, por ejemplo, a una mano. Tentando la mano izquierda tengo apariciones táctiles, esto es, no solamente siento, sino que percibo y tengo apariciones de una mano blanda, lisa, formada así y asá.
/145/ Las sensaciones de movimiento indicadoras y las / sensaciones táctiles representantes, que son *objetivadas* como notas en la *cosa* "mano izquierda", pertenecen a la mano derecha. Pero al tentar la mano izquierda encuentro también en ella series de sensaciones táctiles; éstas están "LOCALIZADAS" en ella, pero no son constituyentes de propiedades (como aspereza y lisura de la mano, de esta *cosa* física). Si hablo de la *cosa* FÍSICA "mano izquierda", entonces hago abstracción de estas sensaciones (una bola de plomo no tiene nada semejante e igualmente cualquier *cosa* "meramente" física, cualquier *cosa* que no es mi cuerpo).[96] Si las tomo en cuenta, entonces la *cosa* física no se enriquece, sino que SE VUELVE CUERPO, SIENTE. Las sensaciones-de-"toque"

* El neologismo "ubiestesia" traduce el término alemán arcaico "*Empfindniss*", que Husserl utiliza aquí en el sentido que da el propio texto. En su significado normal, "*Empfindniss*" era sinónimo de "*Empfindung*" (= "sensación").

[a] *Cfr.* p. 55 ss. y 126 ss.

[b] Sobre la constitución del cuerpo como *cosa*, *cfr.* p. 157 ss.

pertenecen a todo sitio espacial *objetivo* aparente de la mano tocada, cuando es tocada precisamente en este sitio. Igualmente, la mano que toca, que por su lado aparece a su vez como *cosa*, tiene sus sensaciones de toque en el sitio corpóreo-espacial donde ella toca (o es tocada por la otra). Igualmente: si la mano es pellizcada, oprimida, golpeada, pinchada, etc., si es tocada por *cuerpos* ajenos o toca *cuerpos* ajenos, entonces tiene sus sensaciones de toque, de pinchadura, de dolor, etc., y si esto sucede por medio de otra parte del cuerpo, entonces tenemos lo mismo DUPLICADO en ambas partes del cuerpo, porque cada una es para la otra precisamente *cosa* externa que toca, que produce efectos, y cada una es a la vez cuerpo. Todas las sensaciones ocasionadas tienen su LOCALIZACIÓN, esto es, se diferencian por los sitios de la corporalidad aparente y pertenecen fenomenalmente a ella. El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO "en" él y "dentro" de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos. Difundidas sobre la superficie de segmentos más vastos del cuerpo, siento la presión y la tirantez de la ropa; al mover los dedos tengo sensaciones de movimiento, y con ello la difusión de la sensación pasa de manera cambiante sobre la superficie de los dedos, pero en el complejo de la sensación hay a la vez un componente que tiene su / localización en el interior del espacio /146/ del dedo. La mano descansa sobre la mesa. Experimento la mesa como algo duro, frío, liso. Moviendo la mano sobre la mesa tengo experiencia de ella y de sus determinaciones *cósicas*. A la vez, empero, en todo momento puedo poner atención en la mano y encuentro en ella sensaciones táctiles, sensaciones de lisura y de frío, etc.; en el interior de la mano, corriendo paralelamente al movimiento experimentado, sensaciones de movimiento, etcétera. Al levantar una *cosa* experimento su peso, pero a la vez tengo sensaciones de peso que tienen su localización en el cuerpo. Y así en general mi cuerpo, al entrar en relación física con otras *cosas* materiales (golpe, presión, sacudida, etc.), no depara meramente la experiencia de sucesos físicos referidos al

cuerpo y a las *cosas*, sino también sucesos corporales específicos de la especie que llamamos UBIESTESIAS. Tales sucesos faltan en las "meras" *cosas* materiales.

Las sensaciones localizadas no son propiedades del cuerpo COMO *cosa* física, pero, por otro lado, SON propiedades de la *cosa* cuerpo, y justo propiedades de acción. Se presentan SI el cuerpo es tocado, presionado, pinchado, etc., y se presentan AHÍ DONDE lo es y CUANDO lo es; solamente en ciertas circunstancias perduran más que el toque. Toque significa aquí un suceso físico: dos *cosas* sin vida también se tocan; pero el toque del cuerpo condiciona sensaciones en él o dentro de él.

Ahora hay que poner atención en lo que sigue: para traer aquí a la percepción la *cosa* táctil pisapapeles, la palpo, digamos con el dedo. Experimento entonces táctilmente la superficie de vidrio lisa, las finas aristas del vidrio. Pero si reparo en la mano o en el dedo, éste tiene sensaciones de toque que todavía resuenan cuando la mano se ha retirado; igualmente el dedo y la mano tienen sensaciones cinestésicas: precisamente las mismas sensaciones que fungen como denunciantes o presentantes respecto de la *cosa* pisapapeles, fungen como EFECTOS del toque del pisapapeles en la mano y como ubiestesias producidas en ella. La misma sensación de presión en la mano que descansa sobre la mesa <es> aprehendida en un caso <como> percepción de la superficie de la mesa (propiamente de una pequeña parte de la misma), y da por resultado, en "otra dirección de la
/147/ atención", en la actualización de otro / estrato de aprehensión, sensaciones de presión del dedo. Igualmente se comportan el frío de la superficie de la *cosa* y la sensación de frío en el dedo. En el toque de mano con mano tenemos lo mismo, sólo que más complicado; tenemos entonces dos sensaciones y cada una doblemente aprehensible o experimentable.

Con la percepción táctil de la mesa (esta aprehensión perceptiva) está necesariamente enlazada una percepción del cuerpo con su sensación de toque inherente. Este nexo es un nexo de necesidad entre dos aprehensiones posibles: pero correlativamente pertenece a él un nexo de dos *cosidades* que se constituyen. Empíricamente, la posibilidad de una representación del mundo en los ciegos de nacimiento prueba que todo puede ocurrir en la esfera extravisual, que aquí las apercepciones pueden

ordenarse de tal modo que estas correlaciones pueden constituirse.

§ 37. *Diferencias entre el ámbito visual y el táctil*

Encontramos ahora una diferencia sorprendente entre la esfera de lo visual y la de lo táctil. En el ámbito táctil tenemos el *OBJETO* EXTERNO que se constituye táctilmente y un segundo *objeto*, CUERPO, que también se constituye táctilmente, por ejemplo, el dedo que palpa, y tenemos además dedos que palpan el dedo. Aquí se presenta, pues, aquella aprehensión doble: la misma sensación de tacto aprehendida como nota del *objeto* "externo" y aprehendida como sensación del *objeto*-cuerpo. Y en el caso en que una parte del cuerpo es a la vez *objeto* externo para la otra, tenemos las sensaciones dobles (cada una tiene sus sensaciones) y la aprehensión doble como nota de una u otra parte del cuerpo como *objeto* físico. NADA parecido tenemos en el *OBJETO* QUE SE CONSTITUYE DE MODO PURAMENTE VISUAL. Se dice a veces, es cierto, que "el ojo en cierto modo tienta el *objeto* al lanzarle su mirada". Pero notamos de inmediato la diferencia. El ojo no aparece visualmente, y no ocurre que en el ojo que aparece visualmente aparezcan localizados como sensaciones (y justamente localizados visualmente en correspondencia con las diferentes partes visuales de su aparición) los mismos colores que en la aprehensión de la *cosa* externa vista son adscritos al objeto / y se vuelven /148/ notas para *objetivarlo*. Y así tampoco tenemos una ocularidad difundida de manera que un ojo pudiera recorrer progresivamente el otro ojo y el fenómeno de la sensación doble pudiera originarse; tampoco podemos ver la *cosa* vista como si la pasáramos sobre el ojo que ve, "tocándolo" continuamente, como podemos, con un órgano realmente palpante, por ejemplo la palma de la mano, andar sobre el objeto y con el objeto andar sobre la palma de la mano. No me veo a mí mismo, a mi cuerpo, como me palpo a mí mismo. Lo que llamo cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa.[c] Falta una aparición visual de un

[c] No se dirá, naturalmente, que veo mi ojo en el espejo; pues mi ojo, el que ve en cuanto que ve, no lo percibo; veo algo de lo cual juzgo indirectamente,

objeto que ve, esto es, en el que la sensación de luz sea intuida como existente en él. Falta, por ende, la sensación análoga a la sensación de tacto, que es realmente captada con la mano que palpa. El papel de las sensaciones de visión en la constitución correlativa del cuerpo y las *cosas* externas es, por tanto, distinto del de las sensaciones de tacto. Aquí sólo podemos decir: si no se abre el ojo no hay aparición de visión, y así por el estilo. Si finalmente, sin embargo, el ojo como órgano y con él las sensaciones visuales se adjuntan al cuerpo, ello sucede por vía indirecta mediante las sensaciones propiamente localizadas.

El ojo TAMBIÉN es, pues, campo de localización, pero SOLAMENTE PARA SENSACIONES DE TOQUE, y como todo órgano "libremente movible" por el sujeto, es campo de localización para sensaciones musculares. Es un *objeto* táctil para la mano; pertenece primigeniamente a los *objetos* meramente palpados y no vistos. Primigeniamente no quiere decir aquí nada temporal-causal; se trata de un grupo primario de *objetos* que se constituyen de modo directamente intuitivo. El ojo es palpado y él mismo suministra sensaciones táctiles y de movimiento; por ello es necesariamente apercibido como perteneciente al cuerpo. Todo esto está dicho desde el punto de vista de la intuición simple de experiencia. No se confundirá la referencia del color visto de la *cosa* al ojo que ve, "con" el cual vemos, el "estar
/149/ dirigido" del ojo abierto a / la *cosa* vista, el apuntar retrospectivamente a esta dirección de los ojos que yace en el tener las apariciones de visión, y luego la relación, que de ahí resulta, de las sensaciones de color con el ojo, no se confundirá todo ello con el tener dadas estas sensaciones a la manera de una "ubiestesia" localizada.

De igual modo sucede con el OÍR. El oído "concurre", pero el sonido sentido no está localizado en el oído. (Aquí no hay que excluir ni siquiera el caso del "zumbido del oído" y sonidos similares que se hallan en el oído. Éstos residen en el oído como los sonidos de violín residen afuera, en el espacio; pero no tienen por ello todavía el carácter peculiar de ubiestesias

por "empatía", que es idéntico a la *cosa* mi ojo (que se constituye, por ejemplo, mediante el tacto), tal como veo el ojo de otro.

y la localización que le es peculiar a éstas.[d]) Sería una tarea importante explorar en este respecto los diferentes grupos de sensaciones sensoriales. Por importante que esta exploración sea para una teoría acabada de la constitución fenomenológica de la *cosidad* material, por un lado, y del cuerpo, por el otro, para nosotros basta con la diferenciación general. Para cerciorarnos de ella, tenemos que tener completamente en claro que la LOCALIZACIÓN DE LAS UBIESTESIAS es de hecho algo POR PRINCIPIO DISTINTO DE LA EXTENSIÓN DE TODAS LAS DETERMINACIONES MATERIALES DE *COSA*. Ciertamente, aquéllas se difunden en el espacio, cubren a su manera superficies de espacio, las recorren, etc. Pero esta DIFUSIÓN y propagación es precisamente algo esencialmente distinto de la EXTENSIÓN en el sentido de todas las determinaciones que caracterizan la *res extensa*. La ubiestesia que se dilata sobre la palma de la mano y hacia dentro de ella no es una contextura *real* de *cosa* (hablando siempre en el marco de las intuiciones y sus daciones) como la aspereza de la mano, su color, etc. Las últimas propiedades de *cosa reales* se constituyen a través de un esquema sensible y multiplicidades de matización. Para la ubiestesia no tiene ningún sentido hablar de algo semejante. Si volteo la mano, si la acerco o la alejo, entonces, por ejemplo, el color inalterado de la mano me está dado siempre de modo distinto, precisamente se exhibe, y el color inicialmente constituido (el del esquema sensible) manifiesta una propiedad óptica *real* de la mano. / También la aspereza se exhibe, táctilmente, en múl- /150/
tiples sensaciones táctiles que se mudan continuamente una en otra, a cada una de las cuales pertenece una difusión. Pero las ubiestesias táctiles, las sensaciones que de modo continuamente cambiante se hallan en la superficie del dedo que palpa, no son, tal como allí se hallan dilatadas en la superficie, nada dado a través de matización y esquematización. No pertenecen en absoluto al esquema sensible. La ubiestesia táctil no es ESTADO de la *cosa* material mano. Sino precisamente la MANO MISMA, que para nosotros es más que *cosa* material, y la manera en que ella está en mí trae consigo que yo, el "sujeto del cuerpo", diga: lo que es cosa de la *cosa* material es cosa suya y no mía. Todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la *cosa*

[d] *Cfr.* Anexo III, p. 311.

material. EN esta palma de la mano siento yo sensaciones de toque y similares. Y precisamente por esto ella se manifiesta inmediatamente como mi cuerpo. Puede también añadirse: si me convenzo de que una *cosa* percibida no es, si sucumbo a un engaño, entonces, con la *cosa*, es tachado todo lo extendido en su extensión. Pero las ubiestesias no desaparecen. Solamente lo *real* desaparece del ser.

Con la ventaja de la localización de las sensaciones táctiles están en conexión diferencias en la complexión de las aprehensiones visuales-táctiles. Cada *cosa* que vemos es una *cosa* palpable, y como tal indica una referencia inmediata al cuerpo, pero no merced a su visibilidad. UN SUJETO QUE MERAMENTE TUVIERA CAPACIDAD OCULAR NO PODRÍA TENER UN CUERPO APARENTE EN ABSOLUTO; en el juego de las motivaciones cinestésicas (que él no podría aprehender corporalmente) tendría sus apariciones de *cosa*; vería *cosas reales*. No se dirá que quien sólo ve, ve su cuerpo, pues le faltaría el distintivo específico como cuerpo, y ni siquiera el movimiento libre de este "cuerpo",[97] que va de la mano con la libertad de los cursos cinestésicos, haría de él un cuerpo. Sería entonces solamente como si el yo, a una con esta libertad en lo cinestésico, pudiera mover inmediata y libremente[98] la COSA material cuerpo.

El cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones
/151/ táctiles, como calor, frío, dolor, y similares. También / las sensaciones de movimiento desempeñan un papel importante. Veo cómo se mueve mi mano, y sin que se mueva tentando, siento sensaciones de movimiento, pero a una con sensaciones de tensión y sensaciones táctiles,[99] y las localizo en la mano que se mueve. Y así para todos los miembros. Si palpo, entonces la sensación táctil recibe al mismo tiempo localización en la superficie palpante de la mano. Bien mirado, las sensaciones de movimiento deben acaso su localización solamente al constante entrelazamiento con sensaciones primariamente localizadas. Pero ya que aquí no impera un paralelismo exactamente escalonado como el que hay entre las sensaciones de temperatura y las sensaciones táctiles, las sensaciones cinestésicas no se difunden escalonadamente a través de la extensión aparente; experimentan solamente una localización bastante indeterminada. Ésta no

carece por ello de significación; hace más íntima la unidad entre el cuerpo y la *cosa* libremente movible.

El cuerpo, naturalmente, también es visto como cualquier otra *cosa*, pero solamente se convierte en CUERPO mediante la introducción de las sensaciones en el palpar, mediante la introducción de las sensaciones de dolor, etc., en suma, mediante la localización de las sensaciones en cuanto sensaciones. En la localización también participa luego el cuerpo visual, porque coincide con el táctil, como por lo demás también coinciden las *cosas* (o los fantasmas) constituidas visual y táctilmente; y así surge la idea de una *cosa* sensitiva, que "tiene" y puede tener en ciertas circunstancias ciertas sensaciones (sensaciones de tacto, de presión, de calor, de frío, de dolor, etc.), y justamente como localizadas en ella primaria y propiamente; esto es, acto seguido, precondición para la existencia de todas las sensaciones (y apariciones) en general, incluso las visuales y las acústicas, que no tienen en ella, sin embargo, una localización primaria.[100]

§ 38. *El cuerpo como órgano de la voluntad y como portador del movimiento libre*

El distintivo del cuerpo como campo de localización es la presuposición para los demás distintivos del cuerpo frente a todas las *cosas* materiales: en particular el de que, ya tomado como cuerpo (a saber, como la *cosa* que tiene su estrato de sensaciones localizadas) es ÓRGANO DE LA VOLUNTAD, el / ÚNICO *OBJETO* que para /152/
la voluntad de mi yo puro es MOVIBLE DE MANERA INMEDIATAMENTE ESPONTÁNEA y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras *cosas*, las que, por ejemplo, mi mano movida de modo inmediatamente espontáneo empuja, agarra, levanta y similares. Las meras *COSAS* MATERIALES son sólo MECÁNICAMENTE MOVIBLES y ESPONTÁNEAMENTE MOVIBLES SÓLO DE MODO MEDIATO; solamente los cuerpos son movibles de modo inmediatamente espontáneo ("libre"), y justamente a través del yo libre que les pertenece y de su voluntad. Estos actos libres son aquellos gracias a los cuales —como antes vimos— puede constituirse para este yo en múltiples series de percepciones un mundo de *objetos*, un mundo de *cosas* corpóreas-espaciales (entre ellas también la *cosa* cuerpo). El sujeto que se constituye como contramiembro

de la naturaleza material es (hasta donde aquí hemos llegado a ver) un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones; tiene la "capacidad" ("yo puedo") para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo.

§ 39. *Significado del cuerpo para la constitución de* objetidades *superiores*

Ahora bien, más allá de eso, el cuerpo también está cabe todas las otras "funciones de conciencia", y ello tiene sus diferentes fuentes. No solamente las sensaciones sensibles que tienen función constitutiva para la constitución de las *cosas* de los sentidos, de los *objetos* espaciales aparentes, tienen localización dada en intuición inmediata y, fundada en ella, referencia al cuerpo, sino también las SENSACIONES DE GRUPOS ENTERAMENTE DISTINTOS, como los sentimientos "sensibles", las sensaciones de placer y de dolor, el bienestar que invade y llena el cuerpo entero, el malestar general del "*cuerpo* destemplado" y similares. Se incluyen aquí por ende grupos de SENSACIONES QUE PARA LOS ACTOS DE VALORACIÓN, las vivencias intencionales de la esfera del sentimiento, O PARA LA CONSTITUCIÓN DE VALORES como sus correlatos intencionales, DESEMPEÑAN, COMO *MATERIA*, UN PAPEL ANÁLOGO AL DE LAS SENSACIONES PRIMARIAS PARA LAS VIVENCIAS INTENCIONALES DE
/153/ LA ESFERA DE LA EXPERIENCIA o para la constitución de / *objetos cósico*-espaciales. Aquí se incluyen además diversas sensaciones de difícil análisis y discusión, las cuales forman el soporte *material* de la vida desiderativa y volitiva, sensaciones de contracción y relajación de la energía, sensaciones de inhibición, parálisis y liberación interiores, etc. Todos estos grupos de sensaciones tienen, como UBIESTESIAS, una localización corporal inmediata; para todo hombre, por ende, PERTENECEN DE MODO INMEDIATAMENTE INTUITIVO AL CUERPO EN CUANTO SU CUERPO[101] MISMO, como una objetividad subjetiva que se diferencia de la mera *cosa* material cuerpo por todo este estrato de las sensaciones localizadas. CON ESTE ESTRATO SE ENLAZAN EMPERO LAS FUNCIONES INTENCIONALES; las *materias* reciben conformación espiritual, como ya arriba las sensaciones primarias experimentan APREHENSIÓN, se integran en percepciones, sobre las cuales luego se construyen juicios de

percepción, etc. De esta manera, pues, la CONCIENCIA TOTAL DE UN HOMBRE está ENLAZADA EN CIERTA MANERA CON SU CUERPO MEDIANTE SU SOPORTE HYLÉTICO; pero está claro que las vivencias intencionales mismas YA NO están directa y propiamente[102] LOCALIZADAS, ni forman ya un estrato en el cuerpo.[103] La percepción en cuanto aprehender táctil de la figura no se asienta en el dedo que palpa, en el cual está localizada la sensación de tacto; el pensar no está realmente localizado intuitivamente en la cabeza como las ubiestesias de tensión, que sí lo están, y similares. Que con frecuencia hablemos como si así fuera no es prueba alguna de que realmente lo aprehendamos así en la intuición. Los contenidos de sensación entretejidos tienen realmente localización intuitivamente dada, no las intencionalidades, y solamente por transferencia hablamos de ellas como referidas al cuerpo o incluso como existentes en el cuerpo.

§ 40. *Precisiones sobre la localización de las ubiestesias y las propiedades no*-cósicas *del cuerpo*

Ahora bien, si todo lo *material* está localizado corporalmente o referido corporalmente mediante localización, y es por ello constitutivo para la *objetidad* propia cuerpo, entonces tenemos que preguntar cómo hay que entender esta constitución, y QUÉ CREA AQUÍ UNIDAD. El / cuerpo físico[104] es ciertamente una /154/
unidad constituida y solamente a ella pertenece el estrato ubiestesia. ¿Cómo se liga el contenido de sensación a lo constituido, y cómo tiene el cuerpo, que es a la vez *cosa* material, los contenidos de sensación dentro de él y en él? Esto ciertamente no es del modo como el contenido de sensación cualidad de sonido y el contenido de sensación intensidad tienen una unidad de esencia, o como el contenido de sensación color con el momento de la difusión (no de la extensión espacial, de la cual no puede hablarse con sentido tratándose de contenidos de sensación). Aquí tenemos en efecto, por un lado, no contenidos de sensación, sino unidades *reales* constituidas, ¿y tenemos propiamente, por el otro, los meros contenidos de sensación? Meditemos. Si un objeto pasa sobre la superficie de mi piel tocándola mecánicamente, tengo obviamente una sucesión determinadamente ordenada de ubiestesias; si pasa siempre de la

misma manera, con la misma presión, tocando los mismos sitios del cuerpo con la misma velocidad, entonces el resultado es obviamente siempre de nuevo el mismo. Todo ello es "obvio"; radica en la aprehensión: este *cuerpo* corporal precisamente en tales circunstancias se conduce de tal manera que no es en general estimulable, sino estimulable de determinada manera en determinadas circunstancias, que todas las influencias estimulantes tienen su sistema, que al sistema de los *cuerpos-cosas* que le aparecen le corresponden diferencias de lugar, mientras que, sin embargo, a todo lugar semejante le es inherente una determinada dimensión ulterior de posibles diferencias que depende de la especie de la influencia estimulante. A la localidad en la extensión le corresponde un momento-de-lugar en la sensación, y a la fuerza del estímulo y la especie del estímulo, momentos determinados que hacen a la sensación modificable concretamente y de maneras aproximadamente conocidas. Así, en las sensaciones radica un orden "que coincide" con las extensiones aparentes; pero ello está desde un principio implicado en la aprehensión, de modo que las influencias estimulantes no aparecen como algo ajeno y solamente provocado, sino como algo INHERENTE al *cuerpo* corporal aparente y al orden extensivo, algo ordenado en un orden COINCIDENTE. En ninguna sensación corporal se capta la mera sensación, sino que ésta es aprehendida como inherente a un sistema —exactamente correspondiente al orden extensivo— de consecuencias funcionales
/155/ posibles que lo materialmente *real* / tiene que experimentar en consecuente paralelo con influencias materiales posibles. También hay que advertir aquí que los campos de sensación que están en cuestión están siempre íntegramente colmados, y que cada nuevo estímulo no suscita una sensación absolutamente primera, sino un cambio de sensación correspondiente en el campo de sensación. Así pues, el campo experimenta una aprehensión como variadamente alterable y, en la índole de su alterabilidad, dependiente de la extensión. El campo recibe localización y en él la recibe cualquier alteración nueva como consecuencia de las circunstancias estimulantes particulares. El nuevo estrato que la *cosa* ha recibido por la localización del campo, adquiere, en consideración a la constancia[105] del campo, el carácter de una especie de propiedad *real*. El cuerpo, podemos

decir, tiene siempre estados de sensación, y cuáles tiene en particular depende del sistema inherente de circunstancias *reales* en las cuales siente. En las circunstancias *reales* de la "punzada" en tal o cual sitio del cuerpo, ingresa en el campo de sensación (como campo-estado) la sensación de estado "sensación de punzada"; en las circunstancias *reales* que designamos como entrada en una habitación cálida, ingresa una alteración en todo el campo localizado respecto de su estrato total sensación de calor, en el sentido del aumento de calor, etc. Así pues, la sensitividad del cuerpo se constituye por completo como una propiedad "condicional" o psicofísica. Y ello entra en la apercepción del cuerpo, tal como es percibido "externamente". A la aprehensión de la corporalidad como tal no le pertenece solamente la aprehensión de *cosa*, sino la coaprehensión de los campos de sensación, y éstos están justamente dados como inherentes, a la manera de la localización, al *cuerpo* corporal aparente. "Inherentes": fenomenológicamente se expresan así relaciones del "si-entonces" fenomenal: yo siento si la mano toca, si es golpeada, etc. La mano no se encuentra ahí como un *cuerpo* físico al cual se ligara una consecuencia extrafísica; está, desde un principio, aperceptivamente caracterizada como mano CON su campo de sensación, con su estado de sensación siempre coaprehendido, el cual se altera a consecuencia del influjo externo, esto es, como una UNIDAD FÍSICO-ESTESIOLÓGICA. Abstractivamente puedo distinguir estrato físico y estesiológico, / pero precisamente /156/
sólo abstractivamente: en la percepción concreta, el cuerpo está ahí como una unidad de aprehensión de nueva especie. Está constituido como una *objetidad* propia, que se ordena en el concepto formal-general de *realidad* como una *cosa* que preserva sus propiedades idénticas frente a las circunstancias externas cambiantes. En ello, empero, las relaciones de dependencia en las que se encuentra hacia la naturaleza externa son distintas de las que tienen las *cosas* materiales entre ellas. (Ya se ha mencionado, y en lo sucesivo se discutirá con más detalle, que además el cuerpo también se dispone en cuanto *cosa* material, como todas las otras, en el nexo de la *realidad* en sentido estricto —el causalmente regulado.)

En la intuición de algo *real* radica, con generalidad, que en su aprehensión deje abiertas otras dependencias *reales* que

todavía no pertenecen determinadamente (así sea determinadamente sólo según la naturaleza particular) a la composición de la aprehensión ejecutada. Es por tanto referible, en nuevas aprehensiones y ampliaciones de la antigua, a nuevas circunstancias como algo dependiente de ellas, con lo cual se constituyen propiedades *reales* del mismo objeto *real*. El sentido de la aprehensión ampliada prescribe entonces la especie que la marcha de la experiencia tiene que verificar y determinar con más precisión. Con la determinación más precisa, la aprehensión misma se configura entonces necesariamente de manera más plena.

De esta manera, tampoco el cuerpo es solamente aprehendido como dependiente respecto del estrato de sensaciones primario, su estrato propiamente localizado, sino también respecto de los campos de sensaciones y grupos de sensaciones que se le adjuntan mediatamente y no están propiamente localizados, como por ejemplo respecto del campo visual. Cómo se colma el campo de sensación visual, qué motivaciones pueden presentarse ahí: por ello también qué puede ser experimentado por el sujeto en el campo visual de la mirada y en qué maneras de aparición puede ofrecerse,[106] todo ello depende de ciertas contexturas del cuerpo, específicamente de las del ojo, más aún, de sus nexos corporales en particular con el sistema nervioso central y muy particularmente de este sistema mismo, y por otro lado de estímulos externos pertinentes. Con ello se constituyen, por ende, nuevas propiedades *reales* del cuerpo, el cual patentemente participa aquí como cuerpo ya en otra par-
/157/ te / constituido. La estimulabilidad en general se convierte así en un título general para una clase de propiedades *reales* que tienen una fuente enteramente distinta que las propiedades propiamente extensivas (y por ello materiales) de la *cosa*, y de hecho pertenecen a una dimensión enteramente distinta. Pues mediante este estrato, mediante este nuevo grupo de propiedades *reales*, que se acreditan como *reales* en tanto que se constituyen en lo *real* mediante la referencia a circunstancias *reales*, se entrelaza el cuerpo material con el alma; lo que es aprehensible como estrato localizado del cuerpo, y más, lo que es aprehensible como dependiente del cuerpo (en pleno sentido, incluyendo ya este estrato) y de los "órganos sensoriales".

todo ello compone, bajo el título de *materia* de la conciencia, un subsuelo de la conciencia y experimenta su aprehensión *realizadora* a una con ésta en cuanto alma y yo anímico. Este yo, o el alma, "tiene" un cuerpo; ello no quiere decir meramente que existe una *cosidad* físico-material que mediante sus procesos materiales brinda precondiciones *reales* para "sucesos de conciencia", o también a la inversa, que en sus procesos suceden dependencias respecto de sucesos de conciencia en el interior de un "flujo de conciencia". La causalidad pertenece, si la palabra ha de guardar su sentido preciso, a la *realidad*, y la *realidad* la tienen los sucesos de conciencia solamente como estados anímicos, o en cuanto estados de un yo anímico. El alma y el yo anímico "tienen" un cuerpo; existe una *cosa* material de cierta naturaleza, que no es meramente *cosa* material, sino cuerpo, o sea: una *cosa* material que como campo de localización de sensaciones y de mociones afectivas, como complejo de órganos sensoriales, como miembro y contramiembro fenomenal de todas las percepciones *cósicas* (y lo demás que conforme a lo anterior pueda aquí venir al caso), compone un terreno fundamental de la dación *real* del alma y del yo.

§ 41. *Constitución del cuerpo como* cosa *material en contraste con otras* cosas *materiales*[e]

Hemos visto cómo, correlativamente al mundo material, se constituye un sujeto de capacidades corporales-anímicas (de facultades sensoriales, / facultad de movimiento libre, de apercepción, etc.), en que el cuerpo se presenta a la vez como cuerpo y como *cosa* material. Hicimos, sin embargo, la restricción de que se presenta como una *cosa* de especie particular, de modo que no cabe sin más clasificarlo como un miembro de la naturaleza como todos los demás. Esto tenemos que discutirlo un poco más detalladamente. /158/

a) El cuerpo como centro de orientación

Si consideramos el modo como el cuerpo y como las *cosas* se exhiben, encontramos la siguiente situación: cada yo tiene su

[e] *Cfr.* p. 144 s.

dominio perceptivo *císico*, y necesariamente percibe las *cosas* en cierta orientación. Las *cosas* aparecen, y lo hacen por este o por aquel lado, y en esta manera de aparición radica insuprimiblemente encerrada la referencia a un aquí y sus direcciones fundamentales. Todo ser espacial aparece necesariamente de tal modo que aparece más cerca o más lejos, como arriba o abajo, como a la derecha o a la izquierda. Ello vale respecto de todos los puntos de la corporeidad aparente, que a su vez tienen, en relación unos con otros, sus diferencias con respecto a esta cercanía, a este arriba y abajo, etc., los que como tales son aquí cualidades de aparición peculiares que se escalonan como dimensiones. Ahora bien, el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el PUNTO CERO de todas estas orientaciones. Uno de sus puntos espaciales, que incluso puede no ser un punto realmente visto, está siempre caracterizado en el modo del aquí central último, esto es, un aquí que no tiene ningún otro fuera de sí en referencia al cual él fuera un "allí". Así, todas las *cosas* del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia. Lo "lejos" es lejos de mí, de mi cuerpo; la "derecha" remite al lado derecho de mi cuerpo, digamos la mano derecha, etc. Gracias a su capacidad de movilidad libre, el sujeto puede ahora poner en movimiento el sistema de sus apariciones y con ello las orientaciones. Estas alteraciones no significan alteraciones, y específicamente no significan movimientos, de las *cosas* del entorno: el cuerpo del sujeto "cambia su puesto" en el espacio; las *cosas* de su entorno aparente están siempre orientadas, todas las apariciones de *cosa*
/159/ conservan su sistema fijo de acuerdo con la forma; la / forma de la intuición, la legalidad de la matización y con ello la forma del orden de la orientación con un centro, permanecen necesariamente conservadas; pero mientras que el sujeto siempre, en cada ahora, está en el centro, en el aquí, desde donde ve todas las *cosas* y ve hacia el mundo, el lugar *objetivo*, el sitio espacial del yo o de su cuerpo es un sitio cambiante.

En tanto, en las presentes alturas de nuestra investigación no estamos todavía tan adelantados como para poder adjuntar al yo un "lugar *objetivo*" semejante. Provisionalmente tenemos que decir: yo tengo todas las *cosas* frente a mí, todas están "allí" —con

excepción de una única, precisamente el cuerpo, que siempre está "aquí".

b) Peculiaridad de las multiplicidades de aparición del cuerpo

Otras peculiaridades del cuerpo están en conexión con el distintivo descrito. Mientras que yo, frente a todas las otras *cosas*, tengo la libertad de cambiar a discreción mi posición respecto de ellas y con ello a la vez de variar a discreción las multiplicidades de aparición en las cuales vienen a dárseme, no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí, y en correspondencia con ello las multiplicidades de aparición del cuerpo están en determinada manera restringidas: ciertas partes del *cuerpo* sólo puedo verlas en un peculiar acortamiento perspectivo, y otras (por ejemplo, la cabeza) son invisibles para mí. El mismo cuerpo que me sirve como medio de toda percepción me estorba en la percepción de sí mismo y es una *cosa* constituida de modo curiosamente imperfecto.

c) El cuerpo como miembro del nexo causal

Si a pesar de ello lo aprehendemos como una *cosa real*, esto se debe a que lo encontramos integrado como miembro del nexo causal de la naturaleza material. Hablamos de la peculiaridad del cuerpo (en cuanto cuerpo) de ser movido "espontánea" o "libremente" por la voluntad del yo. Al lado de estos cursos cinestésicos libres se presentan otros que están caracterizados, en lugar de como algo "hecho por mí", como algo "hecho a mí", como transcursos pasivos en los que la espontaneidad no tiene ninguna participación. En este caso tenemos a la vez un experimentar el proceso / del movimiento corporal y una dación de este proceso con el carácter "anímico" del padecer; no entendido en el sentido de un dolor, de una repugnancia, sino simplemente en el sentido del "mi mano es movida, mi pie es empujado, arrimado", etc. De modo parecido, también en el caso de la espontaneidad experimento el movimiento mecánico del cuerpo en cuanto *cosa* material como el de una *cosa* en general, y a la vez lo encuentro caracterizado como un movimiento espontáneo en el sentido del "yo muevo mi mano", etcétera. /160/

Así pues, movimientos de mi cuerpo son aprehendidos como procesos mecánicos igual que los de las *cosas* externas, y el cuerpo mismo como una *cosa* que produce efectos en otras y en la cual otras producen efectos. Todos los casos anteriormente mencionados de referencia condicional entre *cosa* y cuerpo, admiten también cambios de aprehensión gracias a los cuales los procesos de que se trata aparecen como meramente físicos. Si un *cuerpo* pesado descansa sobre mi mano (eventualmente una de las manos sobre la otra) tengo entonces, prescindiendo de la sensación de presión o de dolor que se presenta, el fenómeno físico de un *cuerpo* que presiona a otro, que eventualmente lo deforma por el golpe. Si corto en mi dedo con un cuchillo, entonces un *cuerpo* físico es hendido por la intromisión de una cuña, el líquido contenido en él escurre hacia afuera, etc. Igualmente: la *cosa* física "mi cuerpo" se calienta o se enfría por contacto con *cuerpos* calientes o fríos; puede cargarse eléctricamente al conectarlo en una corriente eléctrica; con iluminación cambiante adopta diferentes colores; golpeándolo puede uno arrancarle ruidos. Los dos últimos casos se diferencian, empero, de los anteriores. Allá tenía un proceso psicofísico, que puedo descomponer abstractivamente en un proceso físico y su consecuencia "psíquica" (o a la inversa). El proceso físico "iluminación roja de mi mano" no es seguido por la sensación-rojo de la misma manera que el calentamiento de mi mano es seguido por la sensación de calor, y el proceso físico al cual se liga la sensación de color –los rayos de luz rojos que dan con mis ojos– no me está dado. Falta el "punto de transbordo", emplazado en el cuerpo, entre el proceso causal y el condicional.

/161/ § 42. *Caracterización del cuerpo constituido de modo solipsista*[107]

Si buscamos ahora caracterizar resumidamente cómo se constituye un cuerpo para el sujeto solipsista, encontramos:

1) Visto desde el "interior" –en "actitud interna"– aparece como órgano libremente movible (o como sistema de tales órganos), mediante el cual el sujeto experimenta el mundo externo; aparece además como portador de las sensaciones y, gracias

al entrelazamiento que éstas consienten con el resto de la vida del alma en su totalidad, formando con el alma una unidad concreta.

2) Considerado desde fuera –en la "actitud externa"– se halla como una *realidad* de especie propia; a saber, en un caso como una *cosa* material de modos de aparición particulares, que está "insertada" entre el resto del mundo material y la esfera "subjetiva" (el sujeto junto con lo mencionado en (1)): como centro alrededor del cual se agrupa el resto del mundo espacial, y estando en relaciones causales con el mundo externo *real*; a la vez, empero, como "punto de transbordo" en el que las relaciones causales se traducen en relaciones condicionales entre el mundo externo y el sujeto anímico-corporal, y, gracias a esto, como inherente a este sujeto y a sus propiedades específicamente corporales y a las anímicas enlazadas con ellas. Lo constituido en actitud externa y lo constituido en actitud interna están ahí uno con otro: copresentes.

En experiencia solipsista no alcanzamos, sin embargo, la dación de nosotros mismos como una *cosa* espacial como todas las demás (una dación que obviamente ocurre en nuestra experiencia fáctica) ni el *objeto* de la naturaleza "hombre" (ser *animal*) que conocimos como correlato de la "actitud naturalista": *cosa* material sobre la cual están edificados los estratos superiores de la *animalidad* específica, en la cual están en cierta manera incluidos, "introyectados". Para llegar hasta ahí tenemos que tomar otro camino: tenemos que salir del sujeto propio y volvernos a los *animales* que nos salen al encuentro en el mundo externo.

CAPÍTULO CUARTO

LA CONSTITUCIÓN DE LA *REALIDAD* ANÍMICA EN LA EMPATÍA /162/

§ 43. *La dación de* animales *ajenos*

En la experiencia, en la esfera de la constitución primigenia, está primigeniamente dada, en múltiples apariciones, la multitud de las *cosas* en el espacio y el tiempo, y, también primigeniamente dados, ζῷα, entre ellos hombres (seres vivos "racionales"): no como enlaces de lo dado separadamente, sino como unidades dobles, unidades que permiten diferenciar en ellas dos estratos, unidades de *cosas* y sujetos con su vida anímica. Con la apercepción-hombre está también dada *eo ipso* la posibilidad de las relaciones mutuas, de la comunicación entre hombre y hombre. Luego también la identidad de la naturaleza para todos los hombres y animales. Dados están ulteriormente los enlaces sociales más simples y más complejos, amistades, matrimonios, asociaciones; éstos son enlaces instituidos entre hombres (en el nivel más bajo, ya entre animales).

Si explanamos lo que yace en la expuesta "apercepción-hombre" unitaria, entonces tenemos en lo más bajo el *cuerpo* corporal material que, en cuanto *cosa* material, tiene como todas las otras su puesto en el espacio y viene a dárseme en apariciones múltiples, variables a discreción, en orientaciones constantemente cambiantes: es percibido primigeniamente.

§ 44. *Protopresencia y apresencia*

Si denominamos PERCEPCIÓN PRIMIGENIA a la vivencia en la que un sujeto tiene dado el objeto percibido en presencia primigenia,

entonces ello quiere decir que el objeto está ahí "realmente", "en el original", y no meramente "copresentado". Tenemos por ende una diferencia fundamental entre PROTOPRESENCIA y APRESENCIA. La última remite a la PROTOPRESENCIA. Hay que advertir que la protopresencia de un objeto no significa protopresencia de todas sus determinaciones internas o sus propiedades; bastan algunas, como en todas las *cosas* físicas. Hay entonces
/163/ para / el yo la posibilidad de traer el objeto a protopresencia en continuas percepciones primigenias respecto de cada una de las propiedades que le son inherentes, mientras que el objeto mismo, en este continuo perceptivo, está constantemente conciente en protopresencia.

Los objetos perceptivos (es decir, objetos individuales, objetos que tienen un presente temporal y duración temporal) se dividen entonces:

1) En objetos que pueden estar protopresentes no solamente para un sujeto, sino que, si están protopresentes para uno, pueden *idealiter* estar idénticamente dados protopresentemente a todo otro sujeto (tan pronto como éstos estén constituidos). La totalidad de los objetos posiblemente protopresentes que forman para todos los sujetos en comunicación un dominio de protopresencia común, es la NATURALEZA EN SENTIDO PRIMERO Y PRIMIGENIO. Es la naturaleza espacio-temporal-material. El único espacio, el único tiempo, el único mundo de *cosas* para todos: el único que puede estar dado protopresentemente para todos.

2) En lo subjetivo frente a lo *objetivo*: lo individual-irrepetible, lo temporal, la composición total de lo primigeniamente presente, que en cada caso solamente puede estar dado como protopresente a un sujeto. Aquí se incluye cada sujeto mismo con todos sus actos, estados, correlatos noemáticos, y además con la corporalidad y las propiedades o capacidades que se constituyen para él en actitud interna.

§ 45. *Los* animales *como* cuerpos *corporales protopresentes con interioridad apresente*

Ahora hay que advertir, empero, que lo experimentable en sentido primigenio, el ser protopresentable, no es todo el ser, ni siquiera todo el ser experimentable. *Realidades* que no pueden

ser dadas en protopresencia para varios sujetos, son los ANIMALES: éstos incluyen en efecto subjetividades. Son *objetidades* peculiares, cuya dación primigenia es de tal índole que presupone protopresencias, mientras que ellas mismas no pueden darse en protopresencia. Los hombres en cuanto miembros del mundo externo están dados originariamente en la medida en que son aprehendidos como unidades de cuerpos corpóreos y almas: los cuerpos que se hallan frente a mí externamente los experimento, como otras / *cosas*, en protopresencia; la interioridad de lo anímico, por apresencia. /164/

En mi mundo circundante físico encuentro por ende cuerpos, es decir, *cosas* materiales del tipo de la *cosa* material "mi cuerpo" constituida en la experiencia solipsista, y los aprehendo como cuerpos, es decir, empatizo en ellos en cada caso un sujeto-yo con todo lo que le pertenece y con el contenido particular que cada caso exige. Con ello se transfiere a los cuerpos ajenos ante todo aquella "localización" que ejecuto en los diferentes campos sensoriales (campo táctil, calor, frío, olor, sabor, dolor, placer sensible) y ámbitos sensoriales (sensaciones de movimiento), e igualmente mi localización indirecta de actividades espirituales.

En conformidad con la localización experimentada tiene lugar entonces también una continuada coordinación de lo físico y lo psíquico, y con razón. Pues las dependencias –que van junto con la localización– de lo localizado respecto de los soportes físicos, ocasionan, donde tienen lugar dependencias similares, que se ejecute también una coordinación: por ejemplo, la localización de procesos psíquicos en el cerebro, en los lóbulos frontales, etc. Por supuesto, ésta no es una localización experimentada, la cual es una apercepción peculiar. Mi mano, partes de mi cuerpo, son aparentes, y aparecen enlaces *reales* con datos de los sentidos. Los lóbulos de mi cerebro no me aparecen. La coordinación funcional en la mano y en el campo táctil-mano es tal que, siempre que en la mano experimento un toque (como proceso físico), en mi campo táctil se presentan "sensaciones de toque", o –en el toque de una mano ajena– concurren ahí a la manera de la apresencia. El lóbulo de mi frente no es, empero, portador de un campo táctil y en general para mí no es algo aparente. Y tampoco al cerebro ajeno

puedo "verle" los procesos psíquicos inherentes en apresencia inmediata.

Pero el cuerpo en cuanto *objeto* físico está sujeto a influencias físicas, a las cuales se ligan "consecuencias" psíquicas, sin que yo conozca su más preciso nexo. Y finalmente llego hasta el cerebro, a sus estructuras y los procesos físicos que tienen lugar en él, que están en correspondencia con procesos psíquicos,
/165/ una correspondencia que / encierra en sí alteraciones, dependencias funcionales. Si se altera un proceso del cerebro, ocurre una alteración del grupo de vivencias concerniente, del grupo de sucesos psíquicos, y quizá también a la inversa. En la mano encuentro al principio sólo esto: el toque condiciona una alteración del campo táctil de la especie pertinente. Pero después encuentro una determinada estructuración de la mano, nervios de sensación, finalmente corpúsculos táctiles y procesos físicos en ellos, y es natural que diga que el campo táctil "pertenece" específicamente a estas terminaciones nerviosas. No puedo "verles" a éstas el campo, y aunque haga una disección, tampoco podré palparlo. Ésta es por ende, primigeniamente, una coordinación empírica que pertenece a la aparición, y luego una coordinación empírica que pertenece a lo teóricamente elaborado.

Exigiría una investigación más detallada el sistema de las apresentaciones, el cual, por un lado, en el sujeto solipsista, tiene su modelo primigenio en los enlazamientos primigenios de la coexistencia regular,[108] de suerte que los miembros y series de miembros enlazados no están ahí solamente juntos en su COPRESENCIA, sino que indican unos a otros; por otro lado, empero, nace sólo como sistema ordenado de signos indicativos mediante la experiencia persistente de otros hombres ya constituidos por empatía. En el sujeto solipsista tenemos el señalado campo táctil en copresencia con las superficies aparentes del cuerpo, y a una con ello el campo del calor; en segundo término, la localización indeterminada de los sentimientos y sensaciones comunes (incluso los espirituales), y además de la interioridad corporal, mediada por la localización del campo táctil. Por ejemplo, yo "siento mi corazón"; al presionar sobre la superficie del cuerpo "en la región cardiaca", tropiezo, por así decirlo, con esta "sensación del corazón"; ésta se vuelve más

fuerte, se modifica en algo; no pertenece ella misma a la superficie táctil, pero está en conexión con ella. Igualmente cuando no sólo toco la superficie de mi cuerpo, sino que presiono firmemente sobre ella, hundo la carne, y "entresiento", pues, con el dedo que palpa, mis huesos o mis partes blandas internas (de modo parecido a como le entresiento su interior a otros *cuerpos*), y ahora se enlazan, con las sensaciones generales de presión y tacto, nuevas sensaciones particulares que se adscriben a las concernientes partes del cuerpo entresentidas. Más aún: / solipsistamente, en cada caso pertenece a la posición de /166/ mis ojos un aspecto-"imagen" del objeto visto y por ende una imagen del entorno orientado. Pero también al palpar un objeto, a la posición de mi mano y mis dedos pertenece en cada caso un aspecto-táctil del objeto, así como, por otra parte, una sensación táctil en el dedo, etc.; y naturalmente, en el lado visual, cierta imagen de mi mano que palpa y de sus movimientos de palpación. Todo ello está copertenecientemente dado para mí mismo en copresencia, y se transfiere luego a la empatía: la mano palpante del otro, que yo veo, apresenta para mí la visión solipsista de esta mano y luego todo lo que tiene que pertenecer a ella en copresencia *re*presentada.

A la aparición del hombre ajeno le pertenece, empero, además de lo mencionado, también la interioridad anímica de los actos. Sobre esto hay que decir que también aquí el comienzo es una copresencia transferida: al cuerpo visto le PERTENECE, como al mío, una vida anímica. Pero si está dado un comienzo de entendimiento de la vida anímica ajena, entonces cooperan diferentes indicaciones apresentadas en sí indeterminadas; es ENTENDIDO el ser anímico, que para el espectador tiene movimientos corporales codados en copresencia, y por cierto regularmente, los cuales ahora, por su parte, se vuelven con frecuencia nuevos signos indicativos, a saber, para las vivencias anteriormente indicadas o conjeturadas, y justo en casos donde éstas no son indicadas de otra manera. Se conforma así paulatinamente un sistema de signos indicativos, y al final hay realmente una analogía entre este sistema de signos de la "expresión" de sucesos anímicos, de los pasivos y de los activos, y el sistema de signos del lenguaje para la expresión de pensamientos, prescindiendo de que el lenguaje mismo –en cuanto

realmente hablado– se incluye en aquél. Se podría directamente partir de ahí (y esto en efecto ya se ha intentado) para estudiar sistemáticamente la "expresión" de la vida anímica y poner de manifiesto, por decirlo así, la gramática de esta expresión. Puesto que aquí esta expresión múltiple apresenta la EXISTENCIA anímica en la corporalidad, se constituye con todo ello precisamente una objetividad unitariamente doble: el hombre –sin "introyección".

/167/ § 46. *Significación de la empatía para la constitución de la* realidad *"yo-hombre"*

Tenemos por tanto, bajo el título "otro hombre", un cuerpo y este cuerpo a una con campos sensoriales y por así decirlo campos anímicos, o con un sujeto de actos. Esta inherencia existe naturalmente también para MÍ MISMO. Fragmentos de estas copertenencias me estaban en efecto originariamente dados en mi caso (y sólo en mi caso podían estarlo); el resto es luego ampliación empírica, transferencia en el pensamiento experimental. Ahora bien, en la actitud de la "experiencia de mí mismo", sin embargo, en modo alguno se me habría podido ocurrir seriamente introducir en mi cuerpo, "introyectar", todo lo psíquico mío, mi yo, mis actos, incluso mis apariciones con sus datos de sensación, etc. Tampoco puede decirse, sin duda, que en la experiencia solipsista de mí mismo encuentre, con mi cuerpo perceptivamente dado, todo lo subjetivo mío como una *realidad*, esto es, en forma de una PERCEPCIÓN, aunque mi cuerpo tiene con lo subjetivo una tan múltiple unidad. Únicamente con la empatía y con la constante dirección de la consideración experimental a la vida anímica apresentada con el cuerpo ajeno y constantemente tomada *objetivamente* junto con el cuerpo, se constituye la unidad conclusa hombre, y ésta la transfiero subsecuentemente a mí mismo.

En lo que concierne a la experiencia de otros, cada hombre, por su cuerpo, se encuentra ahí en el nexo espacial, entre las *cosas*, y a cada cuerpo por sí le pertenece su vida anímica total y determinadamente empatizada, de tal modo, por tanto, que si el cuerpo se mueve y está siempre en lugares cada vez nuevos,

también su alma en cierto modo se comueve: es en efecto, incesantemente, una con el cuerpo.

En cierto modo se mueve: "Cuando algo está enlazado con algo movible, entonces es comovido con su movimiento, e igualmente es movido el todo formado por ambos."[a] Pero ello sólo vale si el enlace es el de un todo físico.[109] Pero el alma no está en ninguna parte, y su enlace con el cuerpo está solamente fundado por nexos funcionales: el cuerpo es "órgano" del sujeto y todas las apariciones están / referidas a la corporalidad a /168/
través de los nexos de las sensaciones con ésta, etc. El "estar-en-alguna-parte" del hombre tiene por cierto su buen sentido, pero "estar regularmente coordinado y por ello localizado" y "estar ello mismo en el espacio" son dos cosas distintas. Para establecer entre yo y otro una relación de trato, para comunicarle algo, etc., tiene que estar establecida una relación corporal, una conexión corporal a través de procesos físicos. Tengo que ir hacia él y hablarle. El espacio desempeña por ende un gran papel e igualmente el tiempo: pero ello tiene que entenderse siempre de acuerdo con su sentido y su función. Que cuerpo y alma formen una unidad de experiencia propia y gracias a esta unidad lo anímico reciba su sitio en el espacio y el tiempo: en ello consiste la legítima "naturalización" de la conciencia. Localizados y temporalizados de tal manera están ahí para nosotros los sujetos ajenos. El dominio de lo que está apresentado con el cuerpo visto comprende también los sistemas de apariciones en los cuales les está dado a estos sujetos un mundo externo. Puesto que en la empatía los captamos como análogos de nosotros mismos, su lugar nos está dado como un "aquí", frente al cual todo otro lugar es "allá". Pero a la vez que esta analogización, que no da por resultado algo nuevo frente al yo, tenemos al cuerpo ajeno como "allá" e identificado con el fenómeno-del-cuerpo-aquí. Ahora tengo movimiento *objetivo* en el espacio, el cuerpo ajeno se mueve como cualquier otro *cuerpo*, y a una con ello "se" mueve el hombre con su vida anímica. Ahora tengo una *realidad objetiva* como enlace de dos lados, el hombre incorporado en el espacio *objetivo*, en el mundo *objetivo*. Pongo ahora con esta *realidad* un análogo de mi yo y de mi mundo

[a] Aristóteles, *De anima* A 3.

circundante, esto es, un segundo yo con sus "subjetividades", sus datos de sensación, apariciones cambiantes y *cosas* que aparecen en ellas. Las *cosas* puestas por otros son también las mías: en la empatía cohago la posición del otro, identifico por ejemplo la *cosa* que tengo frente a mí en la manera de aparición α, con la *cosa* puesta por el otro en la manera de aparición β. A ello pertenece la posibilidad del intercambio mediante el cambio de emplazamiento; todo hombre tiene en el mismo sitio del espacio "las mismas" apariciones de la misma *cosa* –si, como
/169/ podemos admitir, todos tienen igual sensibilidad– / y por ello se *objetiva* también la "vista" de una *cosa*; cada uno tiene desde el mismo sitio del espacio, bajo la misma iluminación, la misma vista, por ejemplo, de un paisaje. Pero el otro nunca puede tener al mismo tiempo que yo (en el contenido vivencial asignado a él originariamente) la misma aparición que yo. Mis apariciones me pertenecen a mí, las suyas le pertenecen a él. Solamente a la manera de la apresencia puedo yo tener, codadas con su cuerpo, sus apariciones y su "aquí", al cual están referidas. Desde este aquí puedo yo ahora también considerar mi cuerpo como *objeto* de la naturaleza, esto es, desde este "aquí" mi cuerpo está "allá" como el cuerpo ajeno desde mi aquí, en un punto del espacio *objetivo*, y yo lo considero como cualquier otra *cosa* que es idéntica no solamente para mí, sino para todo otro, y me lo represento tal como lo tiene dado cualquier otro que a una con él encuentra a un hombre; yo me sitúo en el punto de vista del otro, y de todo otro cualquiera, y reconozco que cada uno halla a cada otro como ser de la naturaleza hombre, y que yo me tengo que identificar por ende a mí mismo con el hombre desde el punto de vista de la intuición externa. El *objeto* hombre es, por tanto, un *objeto* externo trascendente, *objeto* de una intuición externa, y ésta es justo una experiencia de dos estratos: con la percepción externa protopresentante está entrelazada la empatía apresentante (o introyectadora en lo externo), y justo en una apercepción que REALIZA la vida anímica y el ser anímico entero en una especie de unidad de aparición, a saber, en algo idéntico de múltiples apariciones y estados localizados en él que se unifican en forma de disposiciones.

§ 47. *Empatía y constitución de la naturaleza*

Ahora bien, la empatía conduce, como vimos antes, a la constitución de la *objetividad* intersubjetiva de la *cosa* y por ello también del hombre, ya que ahora el cuerpo físico es *objeto* científico-natural. El *objeto* científico-natural es la *x* de las cualidades "matemáticas", a cuya substrucción obliga el análisis causal y el pensamiento basado en él. Las *cosas* vistas, las *cosas* realmente experimentadas con las causalidades realmente experimentadas, se muestran como subjetivamente condicionadas en cuanto a las cualidades intuitivas. Así pues, el hombre tiene ahora, como / *objeto* científico-natural, una estructura /170/
peculiar. El cuerpo físico es substrucción matemática ("teórica") que remite a las apariciones "meramente subjetivas" (que primigeniamente se denominan *cosas*); el estrato superior es la subjetividad localizada en el *cuerpo* espacial matemático substruido, el alma con sus vivencias de conciencia pero también con sus entidades intencionales presuntas, entre ellas los *objetos* de experiencia primigenios en cuanto experimentados por este sujeto. Mis *objetos* de experiencia, tal como yo los experimento, se insertan ahora en mí, como hombre, en cuanto "apariciones" inherentemente mías y en cuanto existentes en el modo de "apariciones". Si pongo yo, el investigador experimental, una *cosa* como *objetivamente* real, entonces también pongo con ella, para todo sujeto puesto, unidades de aparición existentes, esto es, unidades de validez que son índices para reglas de vivencias del percibir y el percibir posible, referidas intencionalmente a estas "apariciones". Todas estas *cosas* "fenomenales" son lo que son solamente en cuanto correlatos noemáticos de las vivencias de percepción del hombre de que se trata. Son meramente "subjetivas", tienen una "verdad meramente subjetiva" ("existente" de modo meramente subjetivo). En la aprehensión de la naturaleza, la naturaleza física es absolutamente puesta y lo estesiológico es absolutamente puesto, e igualmente toda vivencia. Además son puestas, como unidades de aparición, las *cosas* que el sujeto de que se trata experimenta y que tienen en el mundo matemático sus correlatos verdaderos. Estas *cosas* no son puestas como meros *noemata*, sino como existencias relativas, y las verdades referibles a ellas tienen su verdad relativa, subjetiva.

Ellas existen relativamente: a saber, solamente si el sujeto existe (esto es, el hombre) y tiene realmente el cuerpo conformado como corresponde y tiene realmente la vida anímica pertinente en la referencia pertinente a la *cosa* misma "existente en sí" (la *cosa física*).

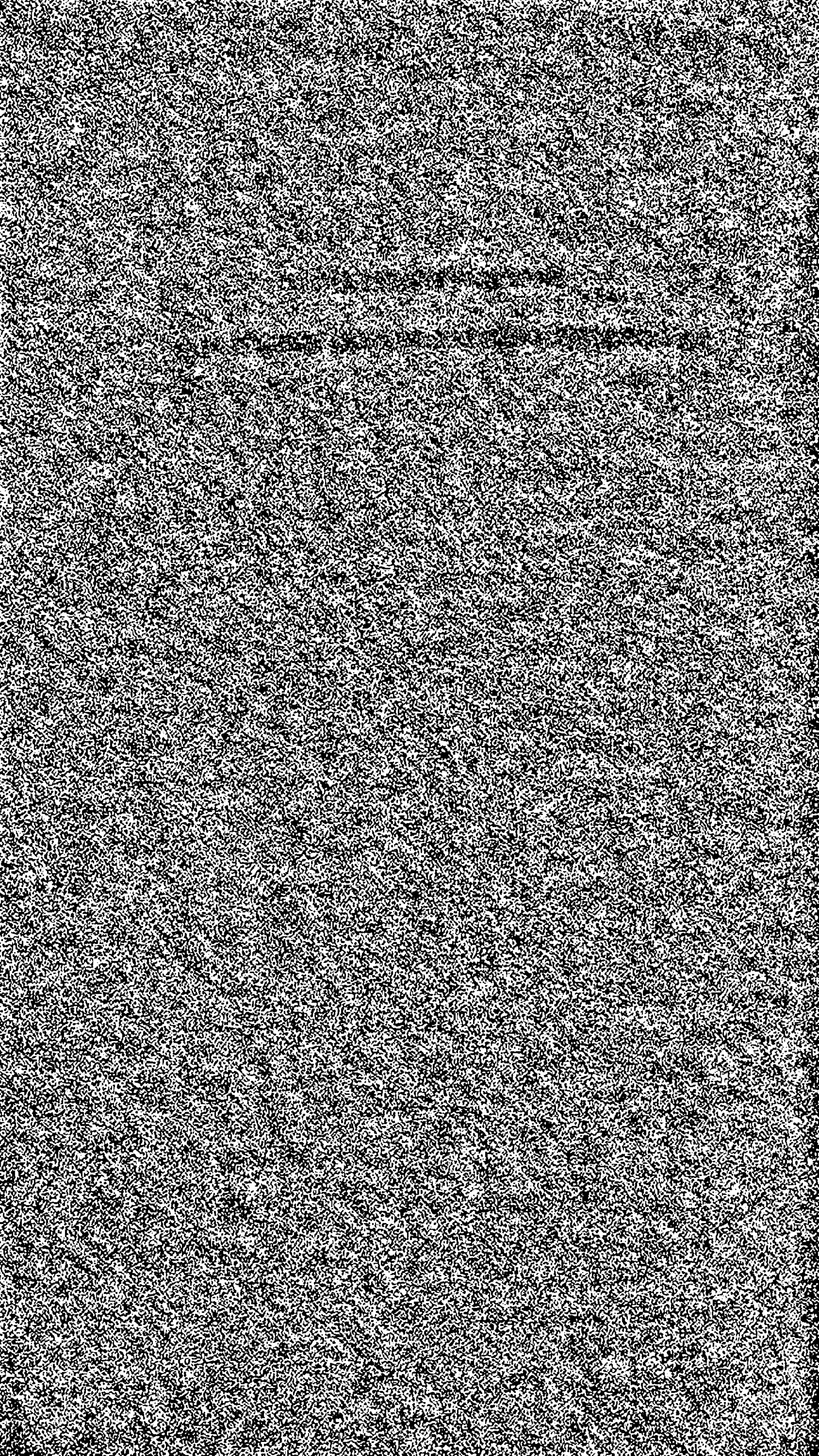
Mundos subjetivos de esta índole hay tantos cuantos individuos-hombres en la "naturaleza", que es la verdad en sí correspondiente a ellos. Los estratos indicados de la constitución de la naturaleza nos enseñan cómo puede evaluarse esta aprehensión: en lo más bajo se constituye, de la manera antes descrita, el mundo material intuitivo y, correlativamente a él, el sujeto experimentante, que tiene cuerpo y alma pero no es todavía
171/ unidad *real* "hombre", / no es todavía *objeto* de la naturaleza. Luego se constituyen los sujetos ajenos, que son apercibidos como análogos del propio y a la vez como *objetos* de la naturaleza; la naturaleza se constituye como intersubjetivamente común y *objetivamente* (exactamente) determinable, y el sujeto propio como miembro de esta "naturaleza *objetiva*". La relatividad de las *cosas* de experiencia en referencia a los hombres singulares es por tanto indudable, y también es indudable que con la posición, que se ejecuta con la empatía, de un mundo intersubjetivo en la forma de la ciencia de la naturaleza, se abre la posibilidad de determinar "teóricamente" lo intersubjetivamente puesto, de tal manera que el contenido de determinación se vuelve independiente de los sujetos singulares o consiste exclusivamente en determinaciones que TODO sujeto puede alcanzar a partir de sus daciones, tomándolas de las apariciones mediante el proceder metódico de la ciencia de la naturaleza, y con un sentido que es idénticamente el mismo para todo sujeto que investiga científico-naturalmente, y de tal manera que cada uno puede referir retrospectivamente las determinaciones a sus apariciones en su dependencia de su sujeto. Es por tanto indudablemente correcto decir: las *cosas* experimentadas con sus propiedades de experiencia intuitivo-sensibles y sus dependencias de experiencia, existen sólo relativamente; son dependientes unas de otras en los componentes de su ser, y co-dependientes de los cuerpos de quienes experimentan y de sus almas. Y en todo ello se documenta una naturaleza "*objetiva*", que es determinable como lo intersubjetivo inherente a todas las existencias subjeti-

vas (unidades de aparición), como lo "aparente" en ellas en un sentido superior: como tal y conforme a este sentido también puede verse como índice de la regulación intersubjetiva de las unidades de aparición con referencia a sus sujetos. Toda esta aprehensión presupone, empero, lo que jamás puede ser convertido en un "índice": el SUJETO ABSOLUTO con sus vivencias, sus entidades presuntas, sus actos de razón, etc., PARA el cual se constituye la naturaleza en su totalidad, tanto la física como la *animal*. La naturaleza es una unidad de apariciones puesta y susceptible de ser puesta por sujetos, y justo susceptible de ser puesta en actos de razón. Pero estos sujetos absolutamente presupuestos no son los sujetos en cuanto naturaleza, los hombres; estos mismos son, en efecto, *objetividades* intersubjetivas, los cuerpos son *x* idénticas en cuanto índices de regulaciones legales / de apariciones corporales de sujetos en el nexo de la /172/ naturaleza física en su totalidad; las almas enlazadas con estas *x objetivamente* determinadas, también son *objetivamente* determinables en la unidad sustancial-*real* con ellas: son unidades dependientes de los *objetos* de la naturaleza "cuerpo físico" y enlazadas con éste de modo *objetivamente real* como *realidades* en el espacio y el tiempo.

El análisis de la naturaleza y la consideración de la naturaleza muestra, por ende, que está menesteroso de complemento, que alberga en sí presuposiciones y apunta por ello más allá de sí, hacia otro sector del ser y de la investigación: éste es el campo de la subjetividad que ya no es naturaleza.

SECCIÓN TERCERA:

LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO ESPIRITUAL



§ 48. *Introducción*[a]

Las investigaciones siguientes están dedicadas a la aclaración de un grupo conexo de distinciones metafísicas y de teoría de la ciencia que en conjunto tienen su fuente en la difícil distinción entre ALMA y ESPÍRITU, que es por ende la fundamental en todo este grupo de distinciones. Obviamente dependen de ella las oposiciones entre NATURALEZA y MUNDO DEL ESPÍRITU, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, entre doctrina del alma científico-natural, por un lado, y doctrina de la *personalidad* (doctrina del yo, egología), así como doctrina de la sociedad (doctrina de la comunidad), por el otro. Nuestra cosmovisión entera está determinada esencial y fundamentalmente por la aclaración de estas distinciones. En el interior de la fenomenología les corresponden grandes dominios de investigación. Ya desde hace décadas se hacen valer reacciones frente a la interpretación naturalista de las ciencias del espíritu como meras ciencias descriptivas de la naturaleza, interpretación comprensible de suyo para la época científico-natural. En primera línea, DILTHEY se ha ganado aquí un mérito imperecedero. Él fue aquí el primero / en percatarse de las diferencias esenciales, y /173/ también el primero en alcanzar viva conciencia de que la psicología moderna, una ciencia natural de lo anímico, era incapaz de suministrar a las ciencias del espíritu concretas la fundación científica que reclaman conforme a su esencia peculiar. Es menester una "psicología" nueva y de especie esencialmente distinta, una ciencia general del espíritu que no es "psicofísica" ni es científico-natural. Dilthey, un hombre de intuición genial,

[a] Otro borrador de la introducción: *cfr.* Anexo IV, p. 311 ss.

pero no de una teorización rigurosamente científica, vio en verdad los problemas que entrañaban metas susceptibles de ser alcanzadas, las direcciones del trabajo que había que llevar a cabo: pero no llegó a penetrar en las formulaciones decisivas de los problemas ni en las soluciones metódicamente seguras, por grandes progresos que haya hecho en ello justamente en los años de sabiduría de su vejez. La fuerza de su pensamiento se demostró en que la crítica de Hermann Ebbinghaus, elegante pero sólo disolvente de una configuración científica deficiente de las ideas diltheyanas, no pudo detener, pese al aplauso general de los naturalistas, la marcha del desarrollo. Con las de Dilthey se vincularon otras investigaciones significativas a cual más novedosa: Windelband, Rickert, Simmel, Münsterberg, entre otros, se esforzaron por hacer justicia, desde nuevos lados, a las oposiciones en disputa. Sin embargo, a través de ellos no hemos penetrado en aclaraciones realmente acabadas y en concepciones y fundamentaciones rigurosamente científicas. Solamente una investigación RADICAL dirigida a las fuentes fenomenológicas de la constitución de las ideas de naturaleza, cuerpo, alma, y de las diferentes ideas de yo y persona, puede brindar aquí las elucidaciones decisivas y a la vez conceder su derecho a los motivos valiosos de todas esas investigaciones.

CAPÍTULO PRIMERO

OPOSICIÓN ENTRE EL MUNDO NATURALISTA Y EL PERSONALISTA

§ 49. *La actitud personalista en oposición a la naturalista*

Anudamos nuestras consideraciones a las comprobaciones que en las secciones anteriores llevamos a cabo en análisis / pu- /174/ ramente fenomenológicos. En estas secciones, las investigaciones estaban referidas a la actitud naturalista. En ella llevamos a cabo nuestros análisis. Es fácil entender, sin embargo, que todas estas investigaciones admiten el carácter de puramente fenomenológicas simplemente al ejecutar de manera adecuada las reducciones fenomenológicas. En tanto que vivimos en actitud naturalista, ella misma no está dada en nuestro ámbito de investigación; ahí está apresado sólo lo que en ella es experimentado, pensado, etc. Pero si ejecutamos la reflexión y la reducción fenomenológicas, si convertimos la actitud misma en tema, referimos a ella lo explorado en ella, y ejecutamos luego la reducción eidética y la depuración de todas las apercepciones trascendentes: entonces todas nuestras investigaciones se transforman en puramente fenomenológicas. Como sujeto de la actitud naturalista tenemos entonces al yo puro. Es cierto que ante todo nos encontraremos a nosotros en la reflexión como yo empírico; ante todo la ejecutamos precisamente como una nueva actitud naturalista, la cual, por ende, en la reducción fenomenológica, se incluye en el paréntesis. El sujeto último, el fenomenológico, que no sucumbe a ninguna desconexión y es él mismo sujeto de toda investigación fenomenológica eidética, es el yo puro. Por lo demás, aquí como en otras partes, todo lo "desconectado" se nos conserva en

la modificación del paréntesis: o sea, el mundo entero de la actitud naturalista, la "naturaleza" en el sentido más amplio de la palabra.

Como sabemos, pertenece a la esencia de esta naturaleza –la cual por consiguiente se presenta aquí como SENTIDO PURO de los actos que componen la actitud natural, como su correlato constitutivo– que esté ejecutada una continua posición fundamental como posición de la naturaleza en el primer sentido, el de la naturaleza física, en la cual todo lo demás que se denomine naturaleza toma su sentido en cuanto fundado en ella. Respecto de las ESPECIES FUNDAMENTALES DE APREHENSIÓN CONSTITUYENTES, se han construido, pues, una encima de la otra: la experiencia física como fundante, y descansando en ella y a la vez abarcándola, la experiencia del cuerpo, la constituyente del hombre y el animal; a la última le es inherente la experiencia del alma como estrato constitutivo. El sistema de las experiencias naturalistas en su conjunto comprende el todo de la naturaleza como el dominio total de las ciencias de la naturaleza
/175/ en sentido estricto y amplio. / Por tanto, aquí hay que contar también a la psicología como la ciencia natural del ser anímico de los *animales* (de los hombres y animales), la cual encuentra su lugar en la antropología o en la zoología general en cuanto ciencias de la naturaleza. El ser anímico comprende el SUJETO-YO anímico, el SUJETO-YO EN CUANTO NATURALEZA. Recordamos, no obstante, que hay dificultades y reparos que se refieren a este yo y que tienen que ver con una diferenciación del mismo respecto del YO COMO PERSONA y como MIEMBRO DEL MUNDO SOCIAL. De esta diferenciación –que se impone pero que pese a ello no se hace valer correctamente– vamos a ocuparnos, y justo en una investigación fenomenológicamente constitutiva.

a) Introyección del alma como presuposición incluso para la actitud naturalista

Partamos del ALMA. Para la ciencia de la naturaleza ella no es nada por sí; es un mero estrato de sucesos *reales* en los cuerpos. En la naturaleza material –naturalmente, la *objetivamente* verdadera, respecto de la cual la que me aparece a mí y a todos los otros (el mundo de *cosas* con cualidades "secundarias") es pre-

cisamente mera aparición— figuran, así lo decimos todos, en la actitud naturalista ciertas *cosas* señaladas, esto es, señaladas por un estrato de contexturas *reales* que no son específicamente físicas, no son "materiales", "extensivas": las propiedades de la estimulabilidad, de la sensitividad. Las nuevas propiedades se constituyen en la forma de la "LOCALIZACIÓN" y según su sentido son dependientes de la corporalidad física y a través de ella de la naturaleza física en general. Igualmente, el estrato superior, el específicamente ANÍMICO, es experimentado de una manera que, en la medida en que también está en cierto modo "localizado", es similar a la experiencia de lo estesiológico, PRECISAMENTE COMO ESTRATO EN LA *COSA* CORPORAL. El alma anima el cuerpo y el cuerpo animado es un *objeto* de la naturaleza en el interior de la unidad del mundo espacio-temporal.

Veo el gato que juega y lo miro ahora como naturaleza, tal como lo hace el zoólogo. Lo veo como organismo físico, pero también como cuerpo sensitivo y animado, justo como gato. Lo "veo" en el sentido general en que se habla del / ver en /176/ cualquier parte. Una piedra es vista mediante alguna aparición perceptiva en la cual sólo muy poco "de ella" cae en la percepción "real", "propia". Si en virtud de esta unilateralidad y otras múltiples imperfecciones no permitiéramos que ver valiera como un "ver", como un "percibir", entonces hablar de ver perdería en general su sentido esencial. En efecto, no hay ningún ver de una *cosa* física que no sea de esta suerte "imperfecto"; según su esencia, la percepción física encierra indeterminaciones, pero en cuanto determinabilidades. A su manera también el gato es visto, y en el ver es experimentada su existencia en cuanto existencia de este *animal* gato. Esta experiencia tiene la especie de imperfecciones correspondiente a la especie fundamental de la experiencia *animal*; pero como siempre, en ella está el gato ahí en persona, y justo como *cosa* física con superficies sensitivas, con órganos sensoriales, etc. El estrato de la sensación no está ahí como algo al lado de la *cosa* física; ahí está un cuerpo que tiene a una contexturas físicas y estesiológicas. Así mismo, el cuerpo es experimentado también como cuerpo de un alma, y la palabra alma significa de nuevo un estrato de contexturas, y justo un estrato fundado todavía más elevado. El alma no está dilatada sobre el cuerpo a la manera

de la "localización" propiamente dicha; no se ofrece como algo semejante a un complejo de "campos anímicos" –pensados como análogos de los campos sensoriales– que llegarían inmediata o mediatamente a la coincidencia fenomenal, o a una determinada coordinación por puntos o por fragmentos, con los fragmentos extensivos integrantes del cuerpo. No obstante, lo anímico es experimentalmente uno o *realiter* uno con el cuerpo, en tanto que es algo en él o dentro de él, sólo que sin localidad particular discernible. Podría usarse la expresión, equívoca sin duda, de INTROYECCIÓN; expresaría entonces precisamente esta situación. En el mundo *objetivo*, en el espacio *objetivo* del mundo aparece aquí y ahora este gato *objetivamente real*: es físico y se mueve físicamente como las demás *cosas*, sólo que más allá de las contexturas meramente físicas tiene también, persistentemente, contexturas estesiológicas y anímicas. El excedente de *realidad* por encima de la *cosa* meramente física no es nada por sí separable, nada al lado de ella, sino en ella; se mueve por ende 'con' ella; alcanza su determinación espacial mediante el ser EN lo espacial mismo.

/177/ Así como podemos dirigir la mirada analizadora sobre otras propiedades, también podemos dirigirla sobre estas propiedades anímicas, que se destacan entonces como "estrato", como anexo *realmente* inseparable del cuerpo físico y de la *cosa* (que sería por su parte pensable sin tales estratos, pero por supuesto solamente con la alteración correspondiente, que se llama decadencia del organismo, muerte orgánica). Todo esto no son invenciones caprichosas, sino despliegues puros de lo que yace en el SENTIDO de la aprehensión naturalista de "lo *real animal*", una aprehensión que es *a priori* determinante para el sentido de todos los juicios y conocimientos zoológicos, en tanto que éstos en efecto extraen primigeniamente de tal aprehensión el contenido significativo de sus conceptos. Lo que está encerrado *a priori* en el sentido de la experiencia zoológica, en el contenido de sentido de este tipo esencial de la experiencia, "hace posible" la ciencia zoológica precisamente en el sentido en que el contenido encerrado en el tipo esencial "experiencia física" (con sus leyes de esencia) hace posible una ciencia de la naturaleza física. Si cancelamos mentalmente una u otra de estas especies

de experiencia, entonces desaparecen *eo ipso* los conceptos de experiencia, los juicios y ciencias de experiencia inherentes.

b) Localización de lo anímico[112]

Todavía nos sorprende aquí lo siguiente: cada estrato es una unidad constituida. Podemos considerar según su esencia lo "*material*" de la constitución disociándolo de la aprehensión *realizadora* ("formadora"); podemos dirigir la mirada al material de sensación y deponer lo que trae consigo la aprehensión en cuanto ubiestesia del cuerpo; igualmente podemos dirigir la mirada a la unidad de la corriente de vivencias y deponer la aprehensión en la cual esta corriente se halla como estado vivencial de una *cosa animal* que tiene vivencias. Después, en lo múltiple que en cada caso se ofrece, podemos también hallar unidades que ya no son ahora unidades de la naturaleza. En particular puede verse que con tal cambio de actitud, con tal desprendimiento de lo previamente aprehendido como anímico del cuerpo físico, se pierde toda inserción en el mundo *objetivo*, en el espacio del mundo y en el tiempo del mundo. El alma está en el cuerpo y allí donde el cuerpo está justamente ahora. Allí están también tales y cuales grupos de ESTADOS de conciencia, tales y cuales / representaciones, mociones de /178/
pensamiento, juicios, etc. En cuanto actos y estados de este gato, digamos, que mediante su cuerpo tiene su sitio en el espacio *objetivo*, también tiene en efecto su sitio todo lo que con el gato es *realmente* uno, aunque en sí mismo no tenga nada de extensión. Tan pronto como la conciencia pierde la aprehensión aperceptiva como estado anímico, como estrato en el cuerpo, tan pronto como está puramente puesta como ella misma en la reducción fenomenológica (aunque ésta no sea a la vez eidética), se cancela su inserción empírica en el espacio *objetivo*. Esto también puede expresarse así: la conciencia en sí, digamos esta *cogitatio* singular en su nexo, es pensable sin una naturaleza; la apercepción misma de la naturaleza puede ser puesta en sí misma como "¡esto aquí!"; es, sin embargo, pensable que ella, más exactamente, que la posición de la naturaleza que yace en ella, no pueda experimentar en general ninguna acreditación, que no haya en absoluto una naturaleza. Ahora bien, entonces

tampoco hay un espacio *objetivo* y la conciencia no es susceptible de ser puesta como existente *natural* (como estado de un *animal*), sino que es absolutamente inespacial.

c) Temporalización de lo anímico (tiempo inmanente y espacio-tiempo)

Lo mismo sucede con el tiempo. La conciencia pura es un campo de tiempo propio, un campo de tiempo "fenomenológico". Éste no debe confundirse con el tiempo "*objetivo*", el que se constituye concientemente con la naturaleza. A través de la aprehensión anímica, las vivencias de conciencia reciben el sentido de estados psicofísicos, y con ello su inserción en el tiempo *objetivo*, la forma de la naturaleza *objetiva*: a la localización corresponde la temporalización. Puesto que el tiempo fenomenológico inmanente en la corriente de conciencia es una multiplicidad unidimensional "constante" de propiedades exactamente análogas a las del tiempo QUE SE EXHIBE ("aparente") en las vivencias de la percepción física, y "coincide" con él punto por punto; puesto que también en este tiempo aparente se manifiesta, en la última *objetivación*, el tiempo "absoluto" del mundo, entonces la temporalización del tiempo de conciencia es particularmente profunda, en tanto que el último coincide perfectamente, en cierto modo, con el tiempo absoluto. Ésta es todavía más perfecta que la localización del campo táctil, al cual le falta, precisamente para una perfección igual de la coincidencia con la extensión
/179/ *objetiva* aparente / del cuerpo, la tridimensionalidad, es decir, la coincidencia regulada de constancia tridimensional con constancia tridimensional. Respecto del tiempo, se transfieren ahora a la conciencia la medida del tiempo y la determinación del tiempo *objetivas*, *físicas*, que pertenecen exclusivamente al mundo material: los estados de conciencia tienen ahora, conforme al sentido constitutivo de la coincidencia de su tiempo con el tiempo de la naturaleza física, un tiempo medible mediante protomanifestación; una confirmación que ciertamente tiene que interpretarse exactamente en el sentido que esta situación prescribe, y a la cual se atribuye algo psicológicamente falso si ese sentido no adquiere una perfecta nitidez. No es aquí nuestra tarea llevar a cabo íntegramente esta explicitación.

d) Examen del método

En estas consideraciones hemos hecho uso del derecho de la REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA, y lo salvador de este método fundamental indudablemente válido de la más primigenia determinación de sentido, es que nos libera de las barreras de sentido de la actitud natural y así de toda actitud relativa. El hombre natural, y en particular el investigador de la naturaleza, no advierte estas barreras; no advierte que todos sus resultados están afectados por un índice determinado que denuncia su sentido meramente relativo. No advierte que la actitud natural no es la única posible, que deja abiertos giros de la mirada a través de los cuales resalta la conciencia absoluta constituyente de la naturaleza, en referencia a la cual toda naturaleza tiene que ser relativa merced a la correlación esencial entre lo constituyente y lo constituido. LO INSTRUCTIVO DE LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA radica también, sin embargo, en que nos hace en general receptivos para la captación de cambios de actitud que tienen el mismo rango que el de la actitud natural o, como decimos ahora más nítidamente, de la actitud *natural*,[113] y que por ende solamente constituyen, como ésta, correlatos de ser y de sentido relativos y restringidos. Los nuevos correlatos remiten así mismo, por ende, a la conciencia absoluta en el sentido fenomenológico; su plena aclaración reclama el retroceso al nexo de esencia originario y pleno / de esta conciencia absoluta. Por medio de la reducción a este nexo estamos en todo tiempo en disposición de colocar en la relación justa y de contrastar de modo absoluto las daciones de las diferentes actitudes (o las maneras de apercepción fundamentalmente diferentes que les son inherentes).[114] /180/

Ahora hemos puesto la mira en una ACTITUD NUEVA semejante, que en cierto sentido es muy natural, pero NO *NATURAL*.[115] "No *natural*": esto quiere decir que lo experimentado en ella NO ES NATURALEZA EN EL SENTIDO DE TODAS LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA, sino por así decirlo una CONTRAPARTE DE LA NATURALEZA. Obviamente, la dificultad enteramente extraordinaria de no sólo captar la oposición, sino de comprenderla desde dentro, no radica en la ejecución de las actitudes. Pues si prescindimos de la actitud sin duda artificial orientada a la conciencia pura,

a este residuo de las diferentes reducciones, entonces constantemente nos deslizamos sin ningún esfuerzo de una actitud a la otra, de la naturalista a la PERSONALISTA, y en las ciencias respectivas, de las científico-naturales a las CIENTÍFICO-ESPIRITUALES. Las dificultades radican en la reflexión y en la comprensión fenomenológica de los cambios de aprehensión y de experiencia y de los correlatos constituidos a través de ellos. Sólo en el marco de la fenomenología, mediante la referencia de las diferencias de ser de los objetos que se constituyen a los nexos de esencia correlativos de las correspondientes multiplicidades constituyentes, pueden estas diferencias sostenerse sin confusiones, en una separación absolutamente segura, libres de todas las malinterpretaciones que tienen su origen en cambios de actitud involuntarios y, por falta de una reflexión pura, inadvertidos. Mediante retroceso a la conciencia absoluta y a la totalidad de los nexos de esencia que hay que perseguir en ella, hay que comprender en primer lugar las relatividades de sentido de las respectivas objetividades de una y otra actitudes y sus recíprocas referencias esenciales.

e) Actitud naturalista y actitud natural

Vayamos ahora a la investigación.

/181/ Lo que quiere decir HOMBRE Y ALMA HUMANA / EN CUANTO NATURALEZA (bástenos lo humano como representante de lo *animal* en general), lo mantenemos firmemente fijo. No hallamos entonces dificultades en que el alma humana, entre otros estados anímicos, tenga por así decirlo estados yoicos, sucesos del tipo *cogito*. Como lo anímico en general, en la experiencia naturalista éstos se adjuntan o se "introducen" al cuerpo físicamente aparente, y se localizan y temporalizan con él de la manera conocida. Pertenecen al conglomerado de la naturaleza *real* (sustancial-causal). Esto concierne al yo empírico que vive en estos estados. Ese hombre de allí ve y oye; sobre la base de sus percepciones, ejecuta tales y cuales juicios, tales y cuales valoraciones y voliciones en cambio multiforme. Que "en" él, en ese hombre de allí, emerge un "yo pienso", es un *factum* de la naturaleza, fundado en el cuerpo y en los sucesos corporales, determinado por el nexo sustancial-causal de la naturaleza, la

cual, precisamente, no es mera naturaleza física, mientras que, ciertamente, la física es fundamentante y codeterminante de toda otra naturaleza. Ese hombre de allí se entrega a un sueño sin sueños o pierde el conocimiento; ello tiene tales y cuales razones físicas. El "yo pienso" se separa de la corriente de sus sucesos anímicos. En el curso de estas vivencias, que son sus estados naturales y que como tales tienen referencia *real* a circunstancias determinantes *reales*, se manifiestan disposiciones, rasgos de carácter, conocimientos, etc., que son por su lado "propiedades" naturales-*reales* del hombre *real* y pueden ser exploradas "inductiva-científico-naturalmente", análogamente a las propiedades físicas.

A los estados anímicos pertenecen también los actos en los cuales el hombre tiene conciencia de sí y de sus congéneres y de toda otra realidad *real* en torno suyo; los ve ante sí, toma conocimiento de ellos, está referido a ellos en el pensar ordinario o elevado, o también está referido en las maneras del afecto y la voluntad. A estos actos pertenecen, por ejemplo, aquellos en los que el hombre ejerce la ciencia física de la naturaleza, la psicología, la historia, etc., o también actúa como hombre de acción en la vida práctica, hace uso de las *cosas* DE SU MUNDO CIRCUNDANTE, las remodela de acuerdo con sus fines y a la vez las valora de acuerdo con puntos de vista estéticos, éticos, utilitarios; / /182/
o aquellos actos en los cuales se pone en relación comunicativa con sus congéneres, habla con ellos, escribe cartas, lee acerca de ellos en el periódico, se enlaza con ellos en actividades comunes, les hace promesas, etc. Se incluye aquí un sinnúmero de notables relaciones entre el sujeto y su "mundo circundante", todas ellas fundadas en el hecho de que el hombre "SABE" de sí, de sus congéneres y de un mundo circundante común a todos ellos. Este mundo circundante no contiene meras *cosas*, sino *objetos* de uso (vestidos, enseres domésticos, armas, herramientas), obras de arte, productos literarios, utensilios para las ceremonias religiosas o judiciales (sellos, collares de dignatarios, insignias de coronación, símbolos eclesiásticos, etc.); y contiene no solamente personas singulares: las personas son más bien miembros de comunidades, de unidades personales de orden superior que tienen su vida en cuanto todos, se mantienen persistiendo en el tiempo pese al ingreso o la salida de personas singulares, tie-

nen sus contexturas comunitarias, sus ordenamientos morales y jurídicos, sus modos de funcionamiento en la colaboración con otras comunidades y con personas singulares, sus dependencias de circunstancias, su alterabilidad regulada, su modo de desarrollarse o de mantenerse constantes en el tiempo según las circunstancias determinadas del caso. Los miembros de la comunidad, del matrimonio y de la familia, de la clase social, de la unión, del municipio, del Estado, de la Iglesia, etc., se "saben" sus miembros, se encuentran concientemente dependientes de ellos y eventualmente repercutiendo concientemente en ellos.[116]

Tan pronto como nos *re*presentamos de modo plenamente vívido cualesquiera de estas relaciones personales y, por decirlo así, nos vivimos como los portadores personales de estas relaciones, tan pronto como ponemos luego en la reflexión sus maneras de darse bajo la lupa fenomenológica, notamos que ahí estamos en una actitud esencialmente distinta respecto de la actitud naturalista que hasta entonces practicábamos. En la última estaba o está ahí para nosotros la naturaleza física "*objetiva*" en su conjunto, sirviendo de fundamento a los cuerpos, sensitividades y vidas anímicas esparcidos en ella. Todos los hombres y animales que consideramos en esta actitud son, cuando seguimos intereses teóricos, *objetos* antropológicos,
/183/ o con más generalidad: zoológicos; podemos también decir: / fisio-psíquicos, donde la inversión de la expresión usual "psicofísico" hace alusión justamente al orden de la fundación. Lo dicho atañe a todos los congéneres tanto como a nosotros mismos –en tanto que precisamente nos consideramos teóricamente a nosotros mismos en esta actitud: somos cuerpos animados, *objetos* de la naturaleza, temas de las respectivas ciencias de la naturaleza. – Enteramente distinta es la ACTITUD PERSONALISTA, en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y el contradecir; en la que estamos, igualmente, cuando vemos las *cosas* de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza "*objetiva*", como en la ciencia de la naturaleza. Se trata, pues, de una actitud totalmente natural y no de una actitud artificial que tuviera que ser conquistada

y descubierta mediante recursos extraordinarios. Así pues, en la vida natural del yo no vemos el mundo siempre –nada, en efecto, más lejos que ello– de modo predominantemente naturalista –como si practicáramos *física* y zoología; como si nuestro interés teórico y extrateórico tuviera que estar dirigido ciegamente a lo psíquico en cuanto fundado en el cuerpo, en cuanto *realmente* dependiente del cuerpo, entrelazado con él de modo *real*-causal. Esto no siempre es así, ni siquiera para el zoólogo y el psicólogo naturalista; sólo que él ha adoptado una firme costumbre cuyos límites ya no se permite por regla general romper y que consiste en que, tan pronto como adopta en general una actitud CIENTÍFICA, lo hace ciegamente en la forma de la actitud naturalista (o, lo que es equivalente, en la actitud dirigida a la realidad "*objetiva*"). Tiene las anteojeras del hábito. Como investigador solamente ve "naturaleza". Pero como persona vive como todos los demás y se "sabe" constantemente como sujeto de su MUNDO CIRCUNDANTE. Vivir como persona es ponerse a sí mismo como persona, hallarse en relaciones de conciencia y entrar en relaciones con un "mundo circundante".

En una consideración más exacta incluso se pondrá de manifiesto que aquí no hay dos actitudes con igual derecho y de igual orden, o dos apercepciones con derechos completamente iguales y que se compenetran simultáneamente, sino que la actitud naturalista se subordina a la personalista, y adquiere cierta independencia mediante una abstracción, o más bien mediante una especie / de olvido de sí mismo del yo personal, /184/
con lo que ilegítimamente absolutiza a la vez su mundo, la naturaleza.

Tratemos de hacer claridad aquí.

Hemos introducido arriba a la persona y sus maneras de comportamiento *personales* como partes integrantes de la NATURALEZA humana. De hecho, visto de modo naturalista, toda conciencia, en general todo vivenciar, está corporalmente fundado, esto es, por tanto, también el acervo total de lo que en las personas constituye intencionalmente el mundo con todas sus propiedades.[117] La persona ve *cosas* alrededor suyo: todas las aprehensiones de *cosas*, las posiciones de *cosas* con sus componentes de *materias* y formas noéticas, son algo anímico (fisio-psíquico). Igualmente, la persona valora la *cosa*, la

concibe como algo bello o útil, como prenda de vestir, como vaso para beber, etcétera, y ésta está como tal ahí perceptivamente para ella. Las apercepciones que se retrotraen a las esferas de la emoción y de la voluntad y todo lo que a ellas pertenece, los sentimientos e impulsos sensibles,[118] los modos de la conciencia valorativa y práctica referidos a las *cosas*, todo ello, en la consideración de la naturaleza, pertenece fenomenalmente al hombre en cuanto cuerpo animado. E igualmente respecto de todos los actos sociales. La socialidad entera le concierne al psicólogo, con más generalidad, al investigador de la naturaleza, pero solamente como una suma de *cuerpos* físicos con fundaciones anímicas inherentes, donde, por la vía mediata que tales fundaciones prescriben, también se producen causalidades interhumanas: las relaciones causales interfísicas posibilitan también, mediante las excitaciones de estímulos distribuidas en los cuerpos singulares y los sucesos estesiológicos-anímicos que funcionalmente se vinculan inmediatamente a ellas, el surgimiento *real* de vivencias anímicas de "entendimiento mutuo" y en ulterior consecuencia de las vivencias de la CONCIENCIA SOCIAL. Todos éstos son aquí, por ende, *facta* particulares de la naturaleza, no distintos de los demás *facta* de la percepción y del saber, que se presentan a una con el cuerpo y con un contenido de tal índole que el yo inherente tiene conciencia de tales y cuales *cosas* en cuanto orientadas a él así y asá, aparentes a él con tales y cuales cualidades sensibles, etc. Así pues, los *facta* de la *personalidad* en su conjunto se presentan, en esta manera de consideración naturalista, precisamente como *fac-*
/185/ *ta* de la naturaleza / y reclaman como tales su consideración científico-natural. En última instancia, ésta nos lleva obviamente al dominio de la naturaleza física, y es por ende psico-física en el buen sentido primigenio. Los datos anímicos personales forman solamente una PARTE de los datos anímicos y en general de los datos naturales: desde el punto de vista de la naturaleza, todo lo *personal* es algo subordinado.[119]

§ 50. *La persona como punto central de un mundo circundante*[120]

Abordemos ahora por otro lado la ESENCIA DE LA SUBJETIVIDAD PERSONAL CON MÁS DETALLE; traigámosla a que se nos dé intuitiva-

mente; familiaricémonos enteramente con ella. Entonces, como ya se insinuó, se hará por sí mismo patente que la actitud en la cual VIVIMOS en el mundo personal, como sujetos en el mundo de los sujetos, es de hecho una actitud esencialmente distinta de la naturalista, y que por ende se requiere de hecho de un giro aperceptivo para llegar a tematizar lo personal de modo *natural*. Persigamos, pues, los fenómenos de la personalidad e intentemos describirlos.

Como persona soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto SUJETO DE UN MUNDO CIRCUNDANTE. Los conceptos de yo y mundo circundante están inseparablemente referidos el uno al otro. Así, a cada persona le pertenece su mundo circundante, mientras que a la vez varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común. El mundo circundante es el mundo percibido, recordado, intelectualmente apresado, conjeturado o revelado en cuanto a esto o aquello POR LA PERSONA en sus actos, el mundo del cual este yo personal es conciente, que está ahí para él, respecto del cual él se comporta así o asá, por ejemplo, experimentando temáticamente y teorizando en referencia a las *cosas* que le son aparentes, o sintiendo, estimando valorativamente, actuando, conformando técnicamente, etc. Y él se "comporta" respecto de este mundo en actos sobre los cuales puede reflexionar, tal como lo hace, por ejemplo, cuando toma nota de sí mismo como yo *personal*, así como cada uno de los otros reflexiona sobre estos mismos actos, si bien de una manera correspondientemente modificada (reflexión en la empatía), en tanto que capta estos actos como actos de la persona respectiva, por ejemplo, siempre que con clara comprensión habla de ella precisamente como persona. La persona es precisamente una persona que piensa, siente, valora, aspira, actúa, / y en cada uno de estos actos personales /186/ está en referencia a algo, a objetos de su MUNDO CIRCUNDANTE.

Por tanto, la realidad física no es pura y simplemente y en general el mundo circundante actual de cualquier persona, sino solamente en la medida en que la persona "sabe" de ella, en la medida en que la capta a través de apercepción y posición o la tiene conciente en su horizonte de existencia como co-dada y presta para ser captada —clara o no claramente, determinada o indeterminadamente— en tanto que ésta sea precisamente una

conciencia ponente. Si no sabe nada de los hallazgos de la *física*, entonces el mundo con los contenidos de sentido de la *física* no pertenece a su mundo circundante actual. (Así mismo, naturalmente, para la esfera de ser psicológica en relación con los hallazgos de la psicología.)[121] Dicho con toda generalidad, el mundo circundante no es un mundo "en sí", sino mundo "para mí", precisamente mundo circundante DE SU sujeto-yo, mundo experimentado por el, o conciente de algún otro modo, puesto en sus vivencias intencionales con un respectivo contenido de sentido. Como tal, siempre está en cierta manera en devenir, en un constante producirse mediante variaciones de sentido y configuraciones de sentido siempre nuevas con sus inherentes posiciones y tachaduras.

El mundo es ante todo, en cuanto a un NÚCLEO, mundo sensiblemente aparente y caracterizado como "ahí delante", dado en simples intuiciones de experiencia y eventualmente captado actualmente. A este mundo de experiencia el yo se halla referido en actos nuevos, por ejemplo, en actos valorativos, en actos de agrado y desagrado. En ellos el objeto es conciente como valioso, como agradable, bello, etc., y justo de diferente manera, por ejemplo, en dación primigenia, donde sobre el soporte del representar meramente intuitivo se edifica un valorar, que, si lo presuponemos,[122] desempeña en la inmediatez de su motivación viva el papel de una "percepción"-de-valor (en nuestras palabras: valicepción) en la cual el carácter de valor está dado él mismo de modo primigeniamente intuitivo. Al escuchar el sonido de un violín, está dada originariamente la gracia, la belleza, si el sonido mueve mi emoción de modo primigeniamente vivo, y la belleza como tal está primigeniamente dada precisamente en el medio de este agrado, y así mismo el valor mediato del violín como productor de tal sonido, en tanto que lo vemos a él mismo al ser tocado y captamos intuitivamente la relación
/187/ causal que / aquí es fundante. Igualmente, está dada inmediata y primigeniamente la belleza de su factura exterior, su elegante forma, donde las singularidades y enlazamientos que motivan el agrado destacan realmente en la unidad de la intuición constituyente y ejercen su fuerza motivante. La conciencia del valor también puede, empero, tener el modo del agrado no originario y de la valoración de lo grato como tal, ya sin que la emoción

sea tocada de modo "primigeniamente" vivo: el análogo de las representaciones oscuras frente a las claras en la esfera de la emoción. Cuando, por ejemplo, encuentro a primera vista que un violín es "bello", "una obra de arte", el agrado es entonces un agrado imperfecto, si es que la belleza está ella misma dada. Puedo ver el violín y encontrarlo bello sin que mi emoción sea "propiamente" excitada de ningún modo.

Algo similar ocurre con los objetos de los actos del deseo y los actos prácticos. Los objetos experimentados, como objetos de este sentido de experiencia, estimulan mi deseo o satisfacen necesidades en relación con ciertas circunstancias concientemente constituidas, por ejemplo, con la necesidad de alimentación que con frecuencia se hace sentir de nuevo. Posteriormente son aprehensibles como algo que sirve para la satisfacción de tales necesidades conforme a esta o aquella propiedad, y entonces están ahí aprehensivamente como comestibles, como *objetos* útiles de alguna especie: combustibles, azadas, martillos, etc. Veo el carbón, por ejemplo, como combustible; lo reconozco, y lo reconozco como algo que sirve y que está sirviendo para calentar, como apto para producir calor y destinado a ello. – Veo que algo se quema o arde; me acerco, de ahí emana calor: eso también lo sé experimentalmente, y el objeto está "caliente", aun cuando no sienta yo ningún grado de temperatura. El calor es propiedad *objetiva* que se manifiesta actualmente en la sensación de calor y las aprehensiones de la emanación de calor del objeto. Éste difunde calor, y el calor, como propiedad *objetiva* suya, es un calor eventualmente inalterado, siempre igual, mientras que yo, acercándome o alejándome, tengo sensaciones de calor desiguales. Experimento además que el objeto, por la fricción o porque le prende fuego un *cuerpo* que ya está quemándose o ardiendo, llega él mismo a arder: es material "inflamable" / (primero sin referencia práctica). Ahora puedo /188/
utilizarlo como combustible; me resulta valioso como posible propagador de calor, o me resulta valioso con referencia al hecho de que puedo producir calefacción en una habitación y mediante ella sensaciones agradables de calor para mí y para otros. Bajo este punto de vista lo aprehendo: yo "puedo utilizarlo para eso", me es ÚTIL para eso; también otros lo aprehenden así, y recibe un valor de uso intersubjetivo; en el conglomerado

social es estimado y digno de estimación como algo que sirve de tal modo, como útil al hombre, etc. Así será ahora "visto" de modo inmediato; luego además como una "mercancía" que se vende para eso, etcétera.

Todos éstos son *objetos* fundados que de la manera descrita se han constituido para el yo aprehensivamente mediante actos fundados, y, de nuevo, que están constituidos, ya en una conciencia originariamente dadora mediante tales actos, o en actos que no dan así, en actos plenamente desarrollados o propios o en actos impropios.

Pero si en general se ejecutan actos fundados de esta especie, en cualquier modo que sea, entonces los respectivos objetos provistos de caracteres de valor, de caracteres de deseo y caracteres prácticos, son de nuevo para el yo objetos de su mundo circundante, respecto de los cuales puede comportarse en nuevos actos personales: los valora como más o menos buenos o malos, apropiados o inapropiados. El yo les da forma, ahora se convierten en sus "engendros", sus "chapuzas", y como tales ingresan de nuevo en el mundo circundante del yo: son, por ejemplo, valorados como obras, acaso a la vez como bellezas; eventualmente sirven como piezas de trabajo para nuevos productos, que luego por su parte ejercen una función en tomas de posición ulteriores, fundan nuevos estratos de aprehensión, nuevas *objetivaciones*, etc. Por tanto, el sujeto ejecuta siempre actos de distinto nivel de toda especie posible, actos de los cuales pueden nacer mediante giros apropiados *objetivaciones* siempre nuevas, de niveles siempre superiores. Viviendo en éstas, tiene los objetos constituidos del caso precisamente como sus "objetos", que determinarán ahora su comportamiento ulterior y que para él mismo son concientes ahí como determinantes.

Se ve aquí qué sentido fundamentalmente nuevo tiene la relación del hombre como sujeto personal hacia sus objetivida-
/189/ des[124] circunmundanas / frente a la relación *natural* entre el hombre entendido de modo *natural* (como *realidad* psicofísica) y otras *realidades*. Específicamente, del *objeto* físico de la naturaleza emanan, se dice, "estímulos". Se dice que los nervios de los sentidos son estimulados por excitaciones físicas. Luego se dice también eventualmente que el alma es estimulada: las excitaciones que se propagan en el sistema nervioso terminan en una

excitación final en el sistema nervioso central, la cual funciona por su parte como "estímulo" para el alma y la hace reaccionar en la sensación. Pero si nos situamos sobre el suelo de la referencia intencional sujeto-*objeto*, de la referencia entre persona y mundo circundante, entonces el concepto de estímulo adquiere un sentido fundamentalmente nuevo. En vez de la relación causal entre *cosas* y hombres como *realidades* de la naturaleza, se presenta la RELACIÓN DE MOTIVACIÓN entre personas y *cosas*, y estas *cosas* no son las *cosas* de la naturaleza que existen en sí –de la ciencia exacta de la naturaleza con las determinaciones que ésta hace valer como únicas *objetivamente* verdaderas–,[125] sino *cosas* experimentadas, pensadas o ponentemente presuntas de alguna otra manera, como tales, objetividades intencionales de la conciencia personal. Así pues, de las *cosas* que como realmente existentes el yo personal "trae en mientes" concientemente, como tales, parten "estímulos". Fenomenológicamente, las unidades-*cosa* (las unidades noemáticas) son puntos de partida de tendencias más o menos "fuertes". Ya como concientes, pero aún no captadas (rondando en el fondo de la conciencia), atraen al sujeto hacia sí, y si la "fuerza estimulante" es suficiente, el yo "sigue" el estímulo, "cede" y se vuelve; luego ejerce sobre ellas actividades explicitantes, conceptualizantes, teóricamente judicativas, valorativas, prácticas. Ahora las *cosas*, por su ser o su modo de estar hechas, por su belleza, su encanto, su utilidad, suscitan su interés, excitan su deseo de disfrutarlas, de jugar con ellas, de emplearlas como medios, de remodelarlas conforme a los propósitos que ha pensado, etc. Funcionan luego en niveles siempre nuevos como estímulos para su hacer (o, para no olvidar lo negativo, para su padecer). Por lo demás, el sujeto de la motivación puede tan pronto ceder a los estímulos, tan pronto resistirse a ellos –todas éstas son relaciones fenomenológicas que solamente en la esfera puramente intencional pueden ser halladas y descritas. En un sentido amplísimo podemos / también designar la actitud personal o actitud de motivación como /190/
la actitud PRÁCTICA: se trata siempre del yo que actúa o padece, y justo en el auténtico sentido interno.

§ 51. *La persona en el conglomerado de personas*[b]

El sujeto encuentra concientemente en su mundo circundante, empero, no solamente *cosas*, sino también otros sujetos; los ve como personas que actúan en su mundo circundante, determinadas por sus objetos y siempre de nuevo determinables. En esta actitud no se le ocurre en absoluto "meter" el espíritu al cuerpo, esto es, considerarlo como algo en el cuerpo, como algo fundado en él, algo perteneciente con el cuerpo a una *realidad*; no se le ocurre, pues, ejecutar la apercepción *real* correspondiente (la *natural*).[126] Si lo hacemos, entonces el hombre mismo está puesto como una cosa. No se le hace así justicia al espíritu como persona, de igual orden que nuestra persona, como miembro que es del conglomerado de personas. Funge ahí solamente como ser anímico en el sentido de la consideración de la naturaleza, como algo causalmente dependiente del cuerpo en el cual aparece injertado.

"Tratar como meras cosas" a los hombres y los animales tiene ciertamente un sentido diferente: un sentido jurídico y moral, y por otro lado un sentido científico. Pero ambos tienen algo en común. Moral-prácticamente trato a un hombre como mera cosa cuando no lo tomo como persona moral, como miembro en el conglomerado moral de personas en el que se constituye un mundo moral. Igualmente, no trato a un hombre como sujeto de derecho cuando no lo tomo como miembro de la comunidad de derecho a la que pertenecemos ambos, sino como mera cosa, tan sin derecho como una mera *cosa*. De modo enteramente análogo, trato a un hombre TEÓRICAMENTE como cosa cuando no lo incluyo en el conglomerado de personas con referencia al cual somos nosotros SUJETOS DE UN MUNDO CIRCUNDANTE COMÚN, sino que lo trato como mero anexo de los *objetos* de la naturaleza en cuanto puras cosas y, por tanto, como algo cósico él mismo. Esto es legítimo dentro de ciertos límites, y solamente se vuelve ilegítimo si desconozco que la naturalización de personas y almas sólo puede brindar al conocimiento ciertas / relaciones de dependencia de la existencia y la sucesión /191/
objetivas, que precisamente subsisten entre el mundo de cosas

[b] *Cfr.* p. 288 y la nota en ella.

natural y los espíritus personales, en la medida en que ambos pertenecen a la unidad del mundo espacio-temporal *objetivo* de las *realidades*;[127] si desconozco que, no obstante, los espíritus hacen posible y exigen una manera de investigación distinta y más significativa, precisamente conforme al hecho de que tienen ser suyo-propio como sujetos-yo, y son así indispensables como contramiembros para todas las cosidades e investigaciones relativas a cosas, y como tales se refieren en su vida intencional al mundo en forma de su mundo circundante.[128] Quien por todas partes ve solamente naturaleza, naturaleza en el sentido y, por así decirlo, con los ojos de la ciencia de la naturaleza, es precisamente ciego para la esfera del espíritu, el dominio peculiar de las ciencias del espíritu. No ve personas ni *objetos* que cobran sentido por obras personales –no ve, pues, *objetos*-de-"cultura"–; no ve propiamente personas, aunque se ocupe con personas en la actitud del psicólogo naturalista. – Pero esto requiere aún una exposición más fundamentada.

En la EXPERIENCIA COMPREHENSIVA DE LA EXISTENCIA DEL OTRO lo comprendemos por ende, sin más, como sujeto personal y por tanto como referido a *objetidades* a las que también nosotros estamos referidos: a tierra y cielo, a campo y bosque, a la habitación en la que esta"mos" juntos, a un cuadro que vemos, etc. Estamos en referencia a un mundo circundante común - estamos en un conglomerado personal: una cosa va con la otra. Podríamos no ser personas para otros si no estuviera ante nosotros un mundo circundante común, en una comunidad, en un enlazamiento intencional de nuestra vida; dicho correlativamente: lo uno se constituye por esencia con lo otro. Cada yo puede, para sí y para otro, volverse persona en el sentido normal, persona en el conglomerado personal, sólo cuando la comprehensión produce la referencia a un mundo circundante común.

El mundo circundante COMÚN adquiere comunidades de un sentido nuevo y de nivel superior mediante los actos de determinación personal mutua que tienen continuamente lugar sobre la base de comprehensiones mutuas. Con estos actos surgen posibilidades no solamente para un comportamiento que corre
/192/ paralelamente y es mutuamente entendido hacia objetos / del mundo circundante comunitario como tales, sino también para un comportamiento enlazado-unitario de las personas hacia

tales objetos, un comportamiento en el cual participan en común como miembros de un todo enlazado. Las personas no se aprehenden comprehensivamente sólo de la manera sin duda primera y fundante en la cual el uno comprende la corporalidad del otro que pertenece a su mundo circundante, y el sentido espiritual de ésta como cuerpo, interpretando ademanes, gestos, palabras habladas como notificación de la vida *personal*, sino también de tal modo que se "determinan uno a otro" y actúan en común y no sólo singularmente, actúan, pues, personalmente enlazados.

Así como, según lo expuesto antes, las meras *cosas* físicas "motivan", esto es, ejercen como aparentes, como realidad experimentada, estímulos sobre el sujeto de la experiencia, lo "disponen" a un comportamiento (lo que fenomenalmente es una relación de experiencia inmediata entre un *objeto* del mundo como objeto de la experiencia y un sujeto de la experiencia) –así ejercen los hombres unos sobre otros, en igual sentido general, efectos personales "inmediatos", efectos intuitivos. Tienen unos para otros "fuerza motivante". Pero no producen efectos meramente como lo hacen las *cosas* físicas de la experiencia, meramente en la forma de estímulos, aunque ocasionalmente también así (veo, por ejemplo, a un hombre insoportable y lo esquivo, tal como esquivo una *cosa* repugnante). Pero hay precisamente aún OTRA forma en que las personas producen efectos sobre las personas: en su proceder espiritual se DIRIGEN UNAS A OTRAS (el yo al otro y a la inversa), ejecutan actos con la intención de ser comprendidas por su enfrentante y de determinarlo, en su captación comprensiva de estos actos (en cuanto exteriorizados con esa intención), a ciertas maneras de comportamiento *personales*. A la inversa, el así determinado puede acoger esta influencia de buen grado o rechazarla con disgusto, y por el hecho de que no solamente se comporta en conformidad con ella, sino que mediante la comunicación da a entender su buena o mala disposición, determinar a su vez reacciones en quien lo determina a él. Se forman así RELACIONES DE INTRACOMPRENSIÓN: al hablar le sucede la respuesta; al reclamo teórico, valorativo o práctico que uno hace al otro, le sucede el revirarse / por así de- /193/ cir responsivo, el asentimiento (el estar de acuerdo) o el rechazo (el no estar de acuerdo), eventualmente una contrapropuesta,

etc.[129] En estas relaciones de intracomprensión se produce concientemente una RELACIÓN MUTUA de las personas y a la vez una relación unitaria de ellas mismas hacia el mundo circundante común. Éste puede ser, por lo demás, no meramente un mundo circundante físico y *animal* (o personal), sino también un mundo circundante ideal, por ejemplo, el "mundo" matemático. El mundo circundante respectivo abarca en efecto la totalidad de las "*objetidades*" –incluso las ideales– que "hacen frente" a la persona (a cada una de las personas en comunicación unas con otras) como concientemente las mismas, y a las cuales ella reacciona en sus maneras de comportamiento intencionales.

[130] Al MUNDO CIRCUNDANTE que se CONSTITUYE en el experimentar a otros, en el recíproco entendimiento y EN LA INTRACOMPRENSIÓN, lo designamos como COMUNICATIVO. Según su esencia, es relativo a personas que se hallan ellas mismas en él y lo hallan como su enfrentante. Esto vale, por tanto, respecto de él así como respecto del "mundo circundante egoísta" de la persona pensada en aislamiento, esto es, de la persona que, en su referencia al mundo circundante, está pensada abstractivamente de tal modo que no comporta relaciones de intracomprensión con otras personas (ninguna referencia del conglomerado social). Hablando *idealiter*, toda persona tiene, en el interior de su mundo circundante comunicativo, su mundo circundante egoísta, en tanto que puede "hacer abstracción" de todas las relaciones de intracomprensión y de las apercepciones fundadas en ellas, o más bien, puede pensar éstas separadas. En este sentido hay por ende "desprendibilidad unilateral" de un mundo circundante en relación con el otro, y el mundo circundante egoísta compone un núcleo esencial del comunicativo, de tal suerte, pues, que es preciso primero un proceso abstractivo a partir de éste para que el primero haya de venir a destacarse.

Si pensamos en un sujeto meramente aislado, y por tanto también en su mero mundo circundante egoísta extraído abstractivamente,[131] entonces éste obtiene a la postre, cuando suprimimos la abstracción,[132] nuevos estratos intencionales al presentarse relaciones de intracomprensión; se constituye el conglomerado de personas y el mundo comunicativo relativo a él, su mundo circundante, que no sólo es mundo en torno, ex-
/194/ terno, sino que comprende en él al conglomerado mismo. /

Hay que poner aquí atención en que así como a un mundo circundante egoísta pueden ya pertenecer personas, así a un mundo circundante comunicativo pueden pertenecer personas extracomunicativas, lo que aquí quiere decir: personas que están fuera del respectivo conglomerado social de personas. Las personas que pertenecen al conglomerado social están dadas unas a otras como "COMPAÑEROS", no como OBJETOS, SINO COMO ANTESUJETOS* que viven y tratan unos "con" otros, que están referidos unos a otros, actual o potencialmente, en actos de amor y amor condigno, de odio y odio condigno, de confianza y confianza condigna, etcétera.

Según lo antes expuesto, entre los actos de la comprensión unilateral[183] de la vida de yo ajena, los actos de la RELACIÓN SOCIAL RECÍPROCA son particularmente señalados. No basta que los otros sean comprendidos como personas, y que quien comprende se comporte así y asá unilateralmente hacia los otros o se atenga a ellos; para ello no necesitaría haber ninguna intracomprensión con los otros. Pero ésta es justamente la cuestión. La socialidad se constituye mediante los ACTOS ESPECÍFICAMENTE SOCIALES, COMUNICATIVOS, actos en los cuales el yo se vuelve a otros, y estos otros también le están concientes al yo como aquellos a quienes se vuelve y quienes además comprenden este volverse, eventualmente se atienen a él en su comportamiento, se vuelven a su vez en actos de consonancia o discrepancia, etc. Estos actos son los que, entre personas que ya "saben" unas de otras, producen una unidad de conciencia superior e incluyen en ésta el mundo de *cosas* en torno como mundo circundante común de las personas que toman posición; y en esta inclusión aperceptiva también el mundo físico tiene carácter social; es mundo que tiene significado espiritual.

Hasta aquí hemos tomado muy ESTRECHAMENTE el concepto de MUNDO CIRCUNDANTE, como mundo de lo enfrentante de un yo *personal* o de un yo que está en el conglomerado comunicativo, el cual abarca todas las objetividades y está constituido para él MEDIANTE SUS "EXPERIENCIAS", mediante sus experiencias cósicas, axiológicas, prácticas (en las cuales, por ende, también entran

* Juego de palabras en el original entre "*Gegenstände*" (aquí "objetos", literalmente, "antepuestos" o "contraestantes") y "*Gegensubjekte*".

aprehensiones axiológicas y prácticas). Este mundo circundante es, como ya se dijo antes (p. 185 s.), un mundo que se altera constantemente con el progreso de la experiencia actual, de la actividad actual del / sujeto en la experiencia natural, en el pensar teórico, en el valorar, querer, crear, en el configurar *objetos* siempre nuevos, etcétera. /195/

Para cada individuo *personal* se constituye, empero, UN MUNDO CIRCUNDANTE CON HORIZONTE ABIERTO, que abarca *objetidades* que, en el nexo con la marcha de su constitución actual de *objetos* circunmundanos (*cosas*, *objetos* de valor, etc.), PODRÍAN ulteriormente ofrecerse y, en circunstancias dadas, se OFRECERÍAN. Las experiencias actualmente ejecutadas motivan posibilidades para nuevas experiencias; los objetos para el sujeto son experimentados por él como objetos que tienen su existencia, sus órdenes de ser, sus dependencias, todo lo cual puede ser perseguido. Los sujetos en comunicación unos con otros pertenecen unos para otros, recíprocamente, al mundo circundante, que es relativo al yo que en cada caso mira en torno suyo y constituye su mundo circundante. Y, merced a la conciencia de sí mismo y a la posibilidad del múltiple comportamiento dirigido a sí mismo, este mismo yo pertenece a su propio mundo circundante: el sujeto es "SUJETO-*OBJETO*". Por otro lado se constituye en el conglomerado intersubjetivo un MUNDO ÚNICO, en el cual hay niveles: los sujetos en comunicación unos con otros constituyen unidades personales de nivel superior, cuya suma total, hasta donde se extienden los lazos personales reales y posibles, compone el mundo de las SUBJETIVIDADES SOCIALES. De este mundo de las subjetividades sociales hay que distinguir el que es correlativo e inseparable de él: el mundo PARA estas subjetividades, el MUNDO DE LAS *objetidades* SOCIALES, como nosotros decimos.

Aquí por tanto SE REQUIEREN DIFERENTES FORMACIONES DE CONCEPTOS. Primero distinguimos arriba un SUJETO Y SU MUNDO CIRCUNDANTE. Tuvimos luego también que diferenciar un CONGLOMERADO DE SUJETOS Y SU MUNDO CIRCUNDANTE, con lo cual el sujeto, en cuanto *objetivable* y *objetivado* para sí mismo, pertenece a la vez a su mundo circundante.[134] Por tanto, no nos basta con aquella distinción, por necesaria que sea. Para un círculo de amigos, para una asociación, su "mundo externo" es el mundo restante entero, por ende los restantes espíritus, comunidades espiritua-

/196/ les, las *cosas* físicas, incluso los / *objetos* de la cultura, las ciencias, las artes, en tanto que precisamente son *objetos* de sus intereses, de sus ocupaciones, etc. Al mundo circundante de un círculo semejante y en general de una subjetividad social (de un conglomerado de sujetos constituido comunicativamente) pertenece, una vez más, esta subjetividad misma, en la medida en que ella también puede llegar a ser *objeto* para sí misma en la referencia retrospectiva del conglomerado a sí mismo, así como también cada sujeto singular del mismo puede llegar a ser *objeto*. En consecuencia es útil distinguir, tanto en el sujeto singular como en un conglomerado de sujetos (como subjetividad social), entre MUNDO CIRCUNDANTE EN SENTIDO PLENO y mundo circundante en el sentido de MUNDO EXTERNO, el último de los cuales excluye, por ende, al sujeto *objetivado*.

Ahora se trata, empero, de REUNIR en una a TODAS LAS *OBJETIDADES* SOCIALES (con el caso límite del individuo aislado *idealmente* posible) que están en comunicación unas con otras. Aquí hay que advertir que la IDEA DE COMUNICACIÓN se extiende patentemente del sujeto *personal* singular TAMBIÉN A conglomerados SOCIALES de sujetos, los cuales exhiben unidades personales de nivel superior. Todas estas unidades, hasta donde alcanza su comunicación fácticamente producida, o conforme a su propio horizonte indeterminadamente abierto de comunicación susceptible de ser producida, no constituyen solamente una COLECCIÓN de subjetividades sociales, sino que se reúnen para formar una subjetividad social más o menos íntimamente organizada, que tiene su enfrentante común en un mundo circundante o mundo externo, en un mundo que es PARA ella. Si es un mundo circundante que ya no contiene sujetos (sujetos que estén por tanto en el dominio prácticamente posible de una comunicación actual susceptible de producirse, como los eventuales hombres en Marte, y los que como éstos estén abiertos en cuanto a su realidad),[135] sino meros *objetos*, entonces éstos ciertamente son, sin embargo, *objetos* para las personas enlazadas y las unidades personales superiores, *objetos* que cualquier subjetividad semejante puede hallar en su mundo circundante, y justo de tal modo que también cualquier "compañero" podría hallarlos en el suyo. Este PODER co-pertenece esencialmente como potencialidad *ideal* al sentido del mundo circundante. Se constituye a la

vez la idea del mundo como MUNDO DEL ESPÍRITU en la forma de la suma total de los sujetos sociales de nivel inferior o superior (e incluimos aquí a la persona singular como caso límite cero de la subjetividad social) que están unos con otros en comunicación actual, o en parte actual y en parte potencial, / a una con la /197/ inherente suma total de las *objetidades* sociales. Para cada sujeto que de esta manera es miembro de un conglomerado social total, se constituye uno y el mismo mundo de espíritus, aunque aprehendido y puesto desde el "punto de vista" de este sujeto con un sentido aprehensivo correspondiente (es decir, cambiante de sujeto a sujeto): una multitud enlazada de sujetos, de espíritus singulares y comunidades espirituales, referidos a un mundo de *cosas*, un mundo de "*objetos*", esto es, una realidad[136] que no es espíritu, sino realidad PARA el espíritu, y que, por otro lado, sin embargo, en cuanto realidad para el espíritu, está siempre también espiritualizada, es ESPIRITUALMENTE SIGNIFICATIVA, portadora en sí de sentido espiritual y siempre dispuesta a recibir nuevos sentidos espirituales.[c]

Este mundo de *cosas* es en el nivel inferior la naturaleza material intersubjetiva como campo común de la experiencia real y posible de los espíritus individuales, de los singulares y los que están en mancomunidad experimentante. A él pertenecen todos los cuerpos individuales. Con la experiencia sensible se enlazan los sentimientos e impulsos sensibles. – En el nivel superior esta naturaleza entra en consideración como campo de acciones teóricas, axiológicas y prácticas, de actividades de los espíritus en sus diferentes niveles de socialidad. La naturaleza se convierte en el dominio de las ciencias de la naturaleza, en el campo de las valoraciones estéticas o del trabajo práctico real o posible, de un trabajo que, por su lado, puede tener fines científicos, estéticos, éticos o de otra índole. La subjetividad individual o social (social en el nivel respectivo) pone los fines; ésta es también la que coordina los medios y caminos con los fines, con lo cual luego fines, medios y caminos pueden a su vez acabar en productos de la valoración individual y social, desatar nuevas reacciones espirituales, determinar nuevas posiciones de fines, etc. Nacen apercepciones de diferentes niveles,

[c] Para el siguiente párrafo, *cfr.* Anexo V, p. 315.

en lo cual hay que prestar particular atención a que los objetos respectivos pueden ser apercibidos COMO objetos de valoraciones posibles o conjeturales, de posiciones de fines o de medios.

/198/ Si miramos más detenidamente, entonces hay que distinguir además:

1. el MUNDO CIRCUNDANTE O MUNDO EXTERNO DEL ESPÍRITU COMÚN. Es el mundo de las objetividades intersubjetivamente constituidas, de espíritus, de comunidades espirituales, de cosidades espiritualizadas y meras cosas de la naturaleza, objetividades que todo sujeto perteneciente al conglomerado de la comunidad puede, a su manera, desde su punto de vista, traer a darse, y a la vez puede reconocer mediante mutuo entendimiento que las dadas a él y a sus compañeros son una y la misma;

2. LA ESFERA MERAMENTE SUBJETIVA DEL SUJETO SINGULAR. Éste tiene un entorno que de manera primigenia es MERAMENTE el suyo, que por tanto no puede estar DADO ORIGINARIAMENTE A NINGÚN OTRO. En la comunidad comunicativa ve cada uno lo que yo veo, oye cada uno lo que yo oigo, o PUEDE ver y oír lo mismo. Experimentamos las mismas *cosas* y procesos, experimentamos los animales y hombres que están ante nosotros, les vemos a ellos la misma vida interior, etc. Y, sin embargo, cada uno tiene sus apariciones exclusivamente propias, cada uno tiene sus vivencias exclusivamente propias. Éstas las experimenta solamente él en su mismidad "en persona", de modo enteramente originario. En cierta manera experimento yo también (y en esto hay dación de sí mismo) las vivencias del otro: en la medida en que la empatía (*comprehensio*) ejecutada a una con la experiencia originaria del cuerpo es en verdad una especie de *re*presentación, pero funda, sin embargo, el carácter de la co-existencia "en persona". En tal medida tenemos por ende experiencia, percepción. Pero esta co-existencia ("APRESENCIA" en el sentido anteriormente indicado)[d] no puede por principio convertirse en existencia originaria inmediata (protopresencia). Lo peculiar de la empatía es que remite a una conciencia-cuerpo-espíritu originaria, pero como conciencia que yo mismo no puedo ejecutar originariamente, yo, que no soy el otro y solamente funjo para él como un análogo que comprende.

[d] *Cfr.* p. 162 s. (§ 44).

Tropezamos aquí con una distinción *ideal* que obviamente también es significativa desde el punto de vista de la génesis constitutiva, a saber, la distinción entre la "idea"

1. de la SUBJETIVIDAD PRE-SOCIAL, de la subjetividad que aún no /199/
presupone empatía alguna. Esta subjetividad sólo conoce:[137]

a) EXPERIENCIA INTERNA, que es absolutamente originaria y no contiene ningún elemento de la *re*presentación, de un cabo a otro captación "en persona" sin co-captación, salvo en forma de "horizontes",

b) EXPERIENCIA EXTERNA, por completo solamente experiencia de tal co-posición ("aprehensión" o "apresentación"),[138] la cual puede ser saldada en transiciones a experiencias "en persona";

2. de la SUBJETIVIDAD SOCIAL, del mundo del espíritu común. Aquí tenemos experiencia de otros sujetos así como de sus vidas interiores; experiencia en la que vienen a dársenos su carácter, sus propiedades; experiencia de las formas comunitarias, cosidades comunitarias, *objetos* espirituales. La experiencia comprende aquí por todas partes un momento de *re*presentación mediante empatía, la cual jamás puede ser saldada mediante la presentación inmediata. Al mundo de los sujetos sociales pertenecen también los sujetos en cuanto objetos, y también los actos (vivencias) de estos sujetos, sus apariciones, etc. Éstos vienen a percepción originaria (presentación) solamente para los sujetos a los cuales son inherentes. Vienen a percepción PURAMENTE originaria pero solamente como datos "inmanentes", no como fragmentos integrantes del mundo intersubjetivo con el tiempo intersubjetivo, de la *realización* intersubjetiva, como inherentes a la corporalidad espacial y por ello a la espacialidad de la naturaleza. Lo *objetivo* (es decir, lo intersubjetivo), se distingue siempre por la manera de darse en dos grupos:

1. lo que el sujeto personal (el miembro del mundo comunicativo) puede inmediatamente experimentar ORIGINARIAMENTE SEGÚN SU PROPIO CONTENIDO, así le sean inherentes también una forma de inserción o forma de *realidad*, como digo mejor, que pertenezca a su *objetividad* intersubjetiva. Aquí se cuentan todas las vivencias del sujeto y también el sujeto para sí mismo, en

cuanto objeto "interiormente" perceptible y *realmente* apercibido, en cuanto sujeto-*objeto*.

2. lo que el sujeto personal en verdad experimenta, pero experimenta SÓLO MEDIATAMENTE, en tanto que, sobre la base de
/200/ lo experimentado real y / perceptivamente o lo perceptible en experiencia progresiva, experimenta un copresente que no es perceptible, que no puede saldarse en sus percepciones, esto es, según su propio contenido de ser. A mí mismo puedo experimentarme "directamente", y es SOLAMENTE MI FORMA DE *REALIDAD* INTERSUBJETIVA lo que por principio no puedo experimentar; para ello requiero de los medios de la empatía. Puedo experimentar a otros, pero solamente mediante empatía; sólo ellos mismos pueden experimentar sus propios contenidos mediante percepción originaria. Igualmente: mis vivencias me están directamente dadas, las vivencias según su contenido propio. Pero las vivencias de otros son experimentables por mí sólo mediata-empáticamente. Por ello, empero, tampoco ninguna de mis vivencias es directamente experimentable como fragmento integrante del "mundo" (de la esfera de *realidad* espacio-temporal *objetiva*); la forma de *realidad* (la de la *objetividad* intersubjetiva) no es una forma inmanente.

APÉNDICE[139]

En la "EXPERIENCIA SOCIAL" nos son dadas las objetividades sociales. ¿Qué es experiencia social? Puedo "comprender" lo que es un matrimonio en tanto que puedo empatizarme en un matrimonio con plena claridad si yo mismo he ingresado a un matrimonio, si he pasado por él y ahora lo capto según su esencia. (Esto sería "percepción".) Lo así "dado" puedo ahora representármelo intuitivamente modificado; puedo producir formas de alteración intuitivas del matrimonio y, conforme a ello, captar en esencia diversas diferencias de "matrimonio", y así tengo, por ejemplo, el material para valoraciones comparativas. Otro ejemplo: la amistad. Estoy en relación amistosa con otro. La amistad puede no ser una amistad "ideal"; puedo empero modificar la representación intuitiva, lo que exige que pueda traer intuitivamente a validez maneras de motivación que dado el caso no son las eficaces o las predominante y regularmente eficaces, y para ello, por ejemplo, desconectar estas o aquellas maneras de motivación egoístas o representármelas desconectadas, y luego perseguir las modificaciones que

preceden esencialmente a la formación social *ideal*. Así mismo puedo aclararme esencialmente una asociación. Parto, digamos, de una asociación de estudiantes en la cual había tomado parte vivamente, en la cual había participado como miembro íntima y activamente. Lo mismo el municipio: alcanzo la más plena comprensión como ciudadano activamente participante, viviendo todas las actividades cívicas pertenecientes al territorio del municipio, conociendo la constitución del municipio, y no sólo en forma verbal, consultando acerca del estatuto del municipio y acerca de los usos y costumbres que corresponden a esta esfera, o instruyéndome mediante los relatos de otro, sino explicándome el "sentido" de todo ello, haciéndome intuitivas las leyes en su aplicación a la praxis y conforme a su función para la regulación de la misma, y trayéndome así su "esencia" a claridad más plena. Si no puedo hacerlo omnilateralmente, entonces basta en todo caso con que lo haga en algunos casos ejemplares.

§ 52. *Multiplicidades de aparición subjetivas y* cosas objetivas /201/

A la segunda clase de *objetos* pertenece la infinitud entera de las APARICIONES de las *cosas*, de las *cosas* de la naturaleza física intersubjetivamente constituida. Esta naturaleza aparece a cada uno, pero a cada uno, como ya se mencionó, de una manera distinta por principio. Cada uno tiene sus apariciones de *cosas*; en el mejor de los casos uno puede tener, intercambiando las circunstancias subjetivas del experimentar, apariciones iguales a las que el otro ha tenido antes; pero diferentes sujetos en el mismo punto temporal del tiempo intersubjetivo ("*objetivo*") nunca pueden tener las mismas apariciones. En la medida en que un sujeto pertenece al mundo circundante del otro, también el acervo de las apariciones actuales del uno pertenece obviamente al mundo circundante del otro. Pero solamente en esa medida. Así sucede con TODA multiplicidad de fenómenos constituyentes, en los cuales para cada sujeto se constituye una *realidad* idéntica –se constituye como idéntica, como *objeto* intersubjetivo del mundo de la comunidad gracias a las intracomprensiones que la unifican y que posibilitan actos de identificación intersubjetiva (actuales o potenciales, por lo demás). A éstos pertenecen por ende todos los esquemas sensibles, matizaciones, *materias* sensibles, de los que hablamos al ocuparnos de la constitución de la *cosa*: son ESPECÍFICAMENTE "SUBJETIVOS".

Aquí uno podría proseguir de inmediato y decir que lo mismo vale, como se comprende de suyo y con más razón, para los caracteres de aprehensión aperceptivos y finalmente para la corriente de conciencia en su totalidad. Sin embargo, no hay que pasar por alto la diferencia esencial. En la corriente de las vivencias subjetivas se manifiesta el sujeto como *personalidad real*; las vivencias son a la vez sus estados. Por el contrario, en los esquemas sensibles, en las apariciones subjetivas de *cosas*, no se manifiesta el sujeto, sino que se manifiestan sus *cosas* circunmundanas. Ciertamente, las apariciones no son estados de las *cosas* mismas, pues también los estados de las *cosas* se manifiestan antes que nada en apariciones. Que éstas no son estados del sujeto resulta claro por el hecho de que son trascendentes respecto de los estados reales de éste, respecto de las vivencias. Esto no es nuevo para nosotros; en ello se muestra precisamente
/202/ la manera fundamentalmente diferente / como se constituyen el sujeto *real* y los *objetos reales*: esto vale tanto para el sujeto anímico como para el personal, lo que se verá con plena nitidez tan pronto como hayamos determinado la relación de ambos.

Si retomamos lo que antes (p. 151 s.) hemos establecido sobre el sujeto y el mundo de *objetos* que le es dado, entonces vemos que el mundo circundante *cósico* de la persona, en cada caso intuido o intuitivo, coincide con el mundo tal como aparecía al sujeto solipsista: *cosas* que, aparentes en multiplicidades de matizaciones, se agrupan en el espacio alrededor de un aquí central.

Otros sujetos que se hallan frente a mí y que yo, comprendiéndolos, aprehendo como tales, pueden tener dadas las mismas *cosas* en las mismas determinaciones, pero sus multiplicidades actuales de apariciones no son por principio las mismas. Cada uno tiene su "aquí", y éste es distinto que el mío para el mismo ahora fenomenal. Cada uno tiene su cuerpo fenomenal, sus movimientos corporales subjetivos. Cada uno puede en verdad convertir en su aquí los mismos lugares en el espacio intersubjetivamente identificable (el espacio común del entorno) que yo acabo de convertir en mi aquí uno después de otro; pero para cada punto del tiempo concebido de modo intersubjetivamente idéntico, mi aquí y el suyo están separados.

Es preciso todavía mostrar que hablar del "espacio intersubjetivo" y el "tiempo intersubjetivo" tiene aquí su justificación. Vimos antes que lo anímico experimenta temporalización y localización y en virtud de ello se vuelve naturaleza en el sentido ampliado. Pero INCLUSO COMO ESPÍRITU, aprehendiéndome y poniéndome a mí y a otros no como naturaleza, ME ENCUENTRO A MÍ Y A OTROS EN EL MUNDO ESPACIAL Y TEMPORAL.[140]

Yo soy ahora y fui antes y seré después. Simultáneamente, en el mismo tiempo (en el tiempo *objetivo*, ciertamente), son los otros; sus actos y los míos tienen, los unos respecto de los otros, puesto temporal según la simultaneidad, según el antes y el después, y este tiempo es el mismo que el tiempo de nuestro mundo circundante.

Algo similar sucede respecto del espacio. Todo está referido al aquí que es mi aquí. Yo, la persona, estoy en el espacio en este sitio. Los otros están allá, donde están sus cuerpos. / /203/ Van a pasear, hacen una visita, etc., con lo cual ciertamente sus espíritus cambian con los cuerpos sus sitios en el espacio, en el espacio del mundo circundante *objetivo* uno. Los puestos locales son medidos y determinados como cualesquiera otros puestos espaciales; y por lo que toca a los temporales, son medidos por relojes, por cronómetros de toda índole, aparatos que ciertamente tienen su significado científico-natural. Y toda medición semejante nos remonta a ciertas mediciones espaciales que pueden llevarse a cabo en la naturaleza física, en conexión con sucesos espaciales periódicos en el mundo físico.

Según ello parece ciertamente no haber ninguna diferencia esencial entre la aprehensión científico-natural y la científico-espiritual de lo espiritual.

A ello hay que responder: toda persona tiene como tal (por esencia) su mundo circundante, en primer lugar su mundo de aparición subjetivo y luego, por referencia al nexo de personas, a la vez una referencia al mundo circundante *objetivo* común, respecto del cual el mundo circundante subjetivo es una mera aparición. A cada yo personal pertenece la dación de un mundo circundante físico con su orientación determinada, y cada uno tiene su centro, desde el cual percibe las *cosas*; tiene su cuerpo como *cosa* central alrededor de la cual, en la medida en que abarca el centro, se disponen y se exhiben en su orientación

todas las otras *cosas* que le aparecen. El mundo es ahí, junto con el cuerpo, enfrentante del yo, entorno del mismo, dado a él en todo momento en una manera de aparición perteneciente específicamente a él. "Yo estoy aquí" no significa: yo soy *objeto* de la naturaleza.

Yo, el hombre como *objeto* de la naturaleza, soy *cuerpo* corporal, y el *cuerpo* corporal es –considerado egoísta-subjetivamente– *objeto* de mi entorno en el "aquí" y está, considerado *objetivamente*, en el lugar del espacio *objetivo* que se exhibe en el aquí subjetivo. Más aún: en general este cuerpo es en todo y por todo en primer lugar *objeto* de mi entorno, y por otro lado, en cuanto a todo lo que él es en "verdad *objetiva*", *cosa* en la naturaleza *objetiva* (la de la ciencia de la naturaleza). Este *cuerpo* corporal *objetivo* no es aún el hombre, sino en primeras portador de un estrato de ser estesiológico y corporal-anímico, y este todo es ahora el *objeto* del mundo circundante COMÚN PARA todos los sujetos referidos al mismo que investigan
/204/ científico-naturalmente.[141] / Todo hombre ajeno está concebido como naturaleza de manera todavía más directa, en la actitud científico-natural ejecutada por mí y por todos los sujetos que investigan la naturaleza, actitud en la cual la naturaleza pertenece a mi entorno espiritual –pero no por ello estoy ahí en actitud científico-espiritual (personal), puesto que precisamente no tengo ahí la personalidad y su mundo circundante como esfera temática.[142] En esta actitud el hombre ajeno está constituido como ser fundado que tiene su espacialidad y temporalidad mediante el cuerpo fundante.

Pero si estoy en la actitud científico-espiritual, en la cual el espíritu ajeno está temáticamente puesto como espíritu y no como fundado en el cuerpo físico (no como *realidad* fundante de la *realidad* total del hombre de la historia natural, del ser zoológico), entonces este *cuerpo* corporal, como todo lo que no es espíritu, es mundo cósico en torno; es una cosa que tiene significado espiritual, que sirve a un ser espiritual, a una persona y su comportamiento espiritual, como EXPRESIÓN, como órgano, etc. El espíritu, aunque no está aquí aprehendido como naturaleza, tiene, sin embargo, por ello una coordinación con el cuerpo y por ella con una parte *objetiva* del espacio. El espacio del mundo en torno, junto con las *cosas* que le son inherentes, es en

todo momento *objetivable* como espacio científico-natural, como espacio de la naturaleza científico-natural: a la esencia de la situación pertenece en efecto la posibilidad de la actitud y la investigación de la naturaleza *naturales* y científico-naturales. Así, por ende, también al espíritu, que es él mismo naturalizable de la manera determinadamente precisada, le está coordinado "su" lugar, su alejamiento de otras *cosas* del entorno, etc. El espíritu, el hombre como miembro del mundo humano personal, no tiene un lugar tal como tienen un lugar las *cosas* (ni siquiera en el sentido secundario, en el cual tiene un lugar un cuerpo fundado en la *cosidad* y un hombre fundado al modo de la historia natural); sino que decir que tiene un lugar quiere decir que está en constante referencia funcional a un cuerpo, el cual por su lado tiene su lugar en el mundo en torno y en la determinación científica de este mundo como mundo *físico*, un lugar eventualmente determinable con instrumentos *físicos*.

Igualmente por lo que respecta al TIEMPO. Las diferentes personas tienen su diferente tiempo subjetivo en la medida en que los sujetos singulares (en tanto que ninguna empatía esté aún temáticamente ejecutada y no esté temáticamente / producido /205/ el conglomerado personal, en el cual la persona como tal se ha constituido)[143] tienen por su lado[144] su temporalidad en el curso de su conciencia. Cada presentación del yo puro tiene su sitio en este tiempo; cada acto del yo tiene en él su extensión temporal. Pero también todas las unidades constituidas tienen su tiempo, y pertenece a la esencia de la constitución de unidades de la aparición que se constituyan como temporales, de tal suerte que el tiempo egoístico-trascendente constituido esté (por esencia) en relación con el tiempo de las vivencias constituyentes, y a la vez de tal modo que corran hacia allá y hacia acá de determinada manera relaciones de lo simultáneo, de lo anterior y lo posterior. La *cosa*-aparición que se constituye primariamente, la unidad intuitiva-sensorial, se halla ahí, respecto de su duración, como simultánea con la continuidad de la percepción y su duración noética.

Esto se transfiere a todas las unidades que se constituyen intersubjetivamente en tanto que, *a priori*, el tiempo *objetivo* y el tiempo subjetivo (mi tiempo inmanente y mi espacio-tiempo) son un único orden de tiempo: en los espacio-tiempos subje-

tivos en cuanto "apariciones", en cierto modo se exhibe, "aparece" el tiempo *objetivo*, siempre que la aparición sea en este respecto una aparición válida. Esta temporalización y localización del espíritu es algo esencialmente distinto que la de la "introyección" (*cfr.* p. 190 s.).

Así pues, en un ahora que como presente intersubjetivo es IDÉNTICO para los diferentes sujetos que están en entendimiento mutuo, no pueden tener ellos el mismo "aquí" (el mismo presente espacial intersubjetivo) y tampoco las mismas apariciones. El índice de esta situación fenomenológica es la incompenetrabilidad de los diferentes cuerpos simultáneos como tales. Dos cuerpos pueden estar *objetivamente* enlazados, "amalgamados" como una *cosa*, pero fusionarse en una *cosa* no crea un cuerpo que llene la misma duración temporal, un aquí, un espacio de orientación fenomenal, y la identidad de las apariciones de *cosa* respecto del mundo de *cosas* del entorno de ambos sujetos. Las apariciones de dos sujetos no pueden confluir en apariciones idénticas como las apariciones ópticas de los dos ojos. Diferentes sujetos tienen, por ende, *objetidades* fenomenales que
/206/ en el tiempo intersubjetivo fenomenal están necesariamente / separadas y por principio no son jamás de igual consistencia esencial.[145] A ambos pueden en verdad aparecerles actualmente las mismas *cosas*, pero las apariciones, estas *cosas* "en su modo de aparición respectivo", en sus contexturas subjetivas del relieve, de la orientación, de las coloraciones que se exhiben justo así, etc., son distintas –solamente que hay relaciones de intercambio según las cuales la misma *cosa* que me estaba dada ahora en cierto modo de aparición, en la efusión del tiempo intersubjetivo puede INMEDIATAMENTE DESPUÉS estar dada también al otro en un modo completamente igual, y a la inversa. Obviamente, en otra referencia, la intercambiabilidad está por esencia excluida; el aquí central al que están referidos los modos de aparición y que confiere individuación a su contenido esencial concreto en el ahora inherente, no es intercambiable, y tampoco son intercambiables los fenómenos individuales, como en general nada subjetivo en su individualidad. Así, por ejemplo, también el "yo me muevo", que es mío propio, de este yo, y como tal nunca puede serle "empatizado" a otro yo. Lo que a éste le es intracomprendido no es mi yo, sino precisamente su yo; no

mis, sino sus subjetividades en vivencias, modos de aparición "subjetivos", etcétera.

Diferentes sujetos describen los objetos de su mundo circundante sobre la base de las apariciones de cada cual; en la medida en que los sujetos que están en posible comunicación tengan, si no también iguales apariciones actuales, sí iguales grupos de apariciones (a saber, apariciones perceptivas reales y motivadamente posibles), de suerte que con el mero intercambio de sus puestos en el espacio las apariciones de un sujeto tendrían que mudarse en iguales apariciones del otro, en esa medida también las *cosas* aparentes son las mismas para los diferentes sujetos y pueden ser descritas por ellos de la misma manera. Sabemos ya que cierta igualdad de las multiplicidades de aparición enteras es condición de posibilidad de la comprensión mutua, y que por ello las diferencias solamente son posibles en ciertas direcciones. Tales diferencias se ponen de manifiesto en el intercambio de las descripciones; sobre la base de la concordancia intersubjetiva de la experiencia se destaca la discordancia, y solamente así puede llegar a ser conocida.

De ahí parten las líneas de las diferencias posibles y conocidas de / las personas humanas "NORMALES" frente a las ANORMALES: /207/
una normalidad que está referida a una multitud de personas de un conglomerado en comunicación, que en término medio, con regularidad preponderante[146] están en conformidad en sus experiencias y por consiguiente en las enunciaciones de experiencia, frente a otras personas del mismo conglomerado que hacen enunciaciones acerca de su mundo circundante que se desvían en direcciones de descripción singulares, y son por ende aprehendidas por aquéllas, en la comprehensión, como personas que experimentan las mismas *cosas* de otra manera, no *realizable* empíricamente por quien entienda en el marco de la motivación respectiva. Además parten de aquí las líneas hacia la constitución de la *objetividad FÍSICA* de la *cosa* en la investigación intersubjetiva de la naturaleza. Aquella *objetividad* que se constituye intuitivamente para los sujetos singulares y que viene a expresión en sus enunciaciones descriptivas, e incluso aquella que se constituye como correlato de una comunidad de personas que se estiman mutuamente como normales, vale ahora ella misma como mera "aparición" de una *objetividad*

"verdadera"; la naturaleza común de la experiencia intuitiva, solamente como "aparición" de una naturaleza en sí esencialmente inintuitiva, una naturaleza determinable intersubjetiva y hasta teóricamente, pero no directamente experimentable, por ende no propiamente descriptible, no determinable mediante conceptos de experiencia inmediatos. Dicho en giros cartesianos: se distingue la naturaleza de la imaginación de la naturaleza de una intelección pura, y en ello prescindimos de que desde Kant esta naturaleza de la teoría científico-natural suele a su vez tomarse como aparición de un "en sí" incognoscible, metafísico problemático. Pero todas estas maneras de expresión esconden anticipaciones muy peligrosas, que ante todo no pueden ser tomadas al costo.[147] – Toda conformidad de los sujetos de la comunidad respecto de los predicados de aparición de los *objetos* individual e interindividualmente aparentes, vale como *factum* contingente; en cambio, su conformidad respecto de todas las determinaciones *objetivas (físicas)* que se ponen de manifiesto en el pensamiento experimental racional, vale como necesaria. A esto se añade además el hecho de que por medio de estos conocimientos de la naturaleza teóricos *objetivos*, todas
/208/ las diferencias / y conformidades reales y posibles de los sujetos en sus fenómenos (los componentes *cósicos* inmediatamente experimentados) pueden ser "explicadas", o sea, cognoscibles ellas mismas a su vez como necesarias, tomando en cuenta la organización corporal y anímica de los mismos sujetos, la cual es también *objetivamente* explorable.

Así, felizmente, hemos ido a parar de nuevo a la ciencia de la naturaleza, en primer lugar a la de la naturaleza física y luego a la ciencia de la naturaleza en general. Las diferencias –que resaltan en la intracomprensión intersubjetiva– de las "imágenes del mundo", esto es, de los mundos de *cosas* empíricamente intuitivos que pese a la discrepancia de su contenido se acreditan en la comprensión intersubjetiva como experiencias DEL mundo, de uno y el mismo mundo, y <la> imposibilidad que de ahí resulta de llegar sobre la base de la experiencia real a juicios incondicionalmente válidos sobre este mundo,[148] vuelven obligada la investigación teórica en forma de la ciencia de la naturaleza. Ésta trae a conocimiento la naturaleza "*objetiva*",

la cual por su lado pertenece ahora al mundo circundante del espíritu de la comunidad.

§ 53. *La relación entre la consideración de la naturaleza y la consideración del espíritu*

Es tiempo ahora de detenernos a reflexionar. Sentimos aquí una dificultad incómoda, cierta tensión entre la naturaleza que estaba al principio y la naturaleza que surgió para nosotros ahora en el nexo de la comunidad. Partimos de la actitud naturalista (científico-natural) en la que la naturaleza viene a la dación y al conocimiento teórico como naturaleza física, corporal, anímica. Este mundo considerado naturalistamente no es ciertamente EL mundo. Más bien: predado está el mundo en cuanto mundo cotidiano y en su interior surge para el hombre el interés teórico y las ciencias referidas al mundo, entre ellas, bajo el ideal de las verdades en sí, la ciencia de la naturaleza. – El mundo predado se explora en primer término en cuanto a LA naturaleza. Luego toca el turno a los *animales*, ante todo los hombres. Y aquí lo primero es precisamente: investigarlos en cuanto sujetos-yo. Se retorna a su vida. Ésta es determinable inductivamente –en cuanto individualmente fáctica, como la persona misma–, en el mundo espacial por lo que a su sitio respecta, sólo de manera psicofísica. Sea como fuere, tenemos una / serie de investigaciones psicofísicas. Pero precisamente /209/
esto no es todo.[149] – Éste es el mundo "*objetivo*" uno, con el espacio uno, el tiempo uno, en el cual "todo" se ubica –incluso las personas que en unidad con los cuerpos conducen su vida *personal*. Hacer consideraciones, reflexionar, dar razón del mundo en esta actitud, quiere decir ejecutar de antemano precisamente la posición teórica de la "naturaleza", y al aproximarse a algo dado cualquiera éste adquiere inclusión en la naturaleza; la persona, por ejemplo, es *eo ipso* aprehendida como ente *natural*, como anexo corporal.[150]

Nos adentramos luego en la esencia del ser *personal* como ser de personas y para personas. Ejecutamos un fragmento de vida *personal* actual, o nos fantaseamos muy vivamente en uno de esos fragmentos, incluso nos empatizamos en la vida *personal* de algún otro, y entonces describimos en algunos pasos

la correlación entre el sujeto personal y el mundo circundante personal. Observamos cómo las personas entraban en relaciones *personales*, cómo se constituían conglomerados personales como objetividades peculiares de nivel superior, cómo nacía un mundo del espíritu como mundo de la comunidad intersubjetiva, y cómo frente a él se destacaba un mundo particular para cada sujeto *personal*: cómo cada uno encuentra como suyas multiplicidades sin fin de apariciones, y así en general objetividades[151] exclusivamente inherentes a él. Así pues, cada uno se halla, o, dirigiendo adecuadamente la mirada, puede en todo momento hallarse, como SUJETO, esto es, como PORTADOR DE UN MUNDO MERAMENTE SUBJETIVO que por principio no puede ser el mismo para ningún otro sujeto, o más bien como portador de una manera de aparición subjetiva DEL mundo, o una APARICIÓN del mundo, en la cual, sin embargo, precisamente aparece realmente el mismo mundo.[152] Y en este contraste, con referencia a la relación entre aparición y lo *objetivo* aparente, tropezamos de nuevo con la naturaleza y la ciencia de la naturaleza: la naturaleza ahora como una *objetividad* que se constituye en el nexo del mundo *personal*, esto es, como idénticamente la misma que todos los miembros racionales de la comunidad, los reales o incluso los que posiblemente ingresen a ella, experimentan concordantemente como existente, y que en nivel superior hay que
/210/ poner de relieve en / las actividades científico-experimentales, en las formaciones predicativas que se llaman verdad y ciencia. Parece que aquí caímos en un círculo vicioso. Pues si al comienzo pusimos la naturaleza pura y simplemente, de la manera en que lo hace todo investigador de la naturaleza y quienquiera que esté en actitud naturalista, y apresamos a los hombres como *realidades* que tienen un PLUS sobre su corporalidad física, entonces las personas eran *objetos* de la naturaleza subordinados, fragmentos integrantes de la naturaleza. Pero al ir en busca de la esencia de la personalidad, la naturaleza se exhibió como algo que se constituye en el conglomerado intersubjetivo de las personas, por tanto como algo que lo presupone.

¿Cómo vamos a poder encontrar aquí el camino? Dije arriba que el sumergirse en la *personalidad* y su mundo circundante nos pone por sí mismo en una nueva actitud, una actitud esencialmente distinta de la naturalista, por ejemplo la del investi-

gador de la naturaleza. Intentemos obtener claridad acerca de la contraposición de estas actitudes.

Cambio de actitud no quiere decir otra cosa que: transición temática de una dirección de la aprehensión a otra, a la cual corresponden correlativamente objetividades diferentes. Para nosotros aquí se trata de cambios radicales de esa índole, de transiciones a aprehensiones de tipo fenomenológico fundamentalmente diferente. Por tanto, nuestra cuestión es si aquí comparecen tales diferencias de la aprehensión, y por ende de la "experiencia", en correspondencia con las cuales los nóemas con sus objetividades noemáticas (las experimentadas "como tales") son fundamentalmente diferentes; o, con referencia a los nexos de la acreditación experimental posible y el conocimiento de experiencia que ha de basarse en ella, si los objetos de ambos lados pertenecen a "regiones" fundamentalmente diferentes. ¿Se trata realmente de dos mundos, de la "naturaleza" por un lado, el mundo del espíritu por el otro, separados ambos por cardinales diferencias de ser? Esto no necesita significar, y no debe hacerlo tampoco, que ambos mundos no tienen nada que ver uno con el otro, que sus sentidos no establecen referencias esenciales entre ellos. Conocemos, en efecto, otras diferencias cardinales de "mundos", que sin embargo están mediadas por referencias de sentido y de esencia. Podríamos mencionar la relación del mundo de las ideas y el mundo de la experiencia o la relación del / "mundo" de la conciencia pura, fenomenológi- /211/ camente reducida, con el mundo de las unidades trascendentes constituidas en él; o la del mundo de las *cosas* como apariciones (las *cosas* de las cualidades "secundarias") y el mundo de las *cosas físicas*. Todas estas diferencias están en conexión con diferencias cardinales de "actitud", con especies de aprehensión o de experiencia fundamentalmente diferentes, y las objetividades correlativas, por fundamentalmente diferentes que sean, están sin embargo mediadas por referencias de sentido que ya resaltan en las designaciones: las *cosas* como apariciones son precisamente apariciones de las *cosas* de la *física*, la conciencia pura es constituyente para estas o aquellas unidades constituidas, y así sucesivamente.[153]

Ahora bien, por lo que atañe a la actitud cuyo correlato es la naturaleza (el mundo de las *realidades* en la espacio-temporali-

dad *objetiva* y de la causalidad que impera en los cambios que tienen lugar en el),[154] solamente necesitamos recordarla, pues la hemos estudiado con suficiente profundidad. Aquí se experimenta, en lo más bajo, la naturaleza material (física), y fundada en ella está la experiencia del ser corporal y anímico. Lo estesiológico y anímico es "anexo"* del cuerpo físico, localizado en él en un sentido ampliado, alcanzando a través de él puesto espacial *objetivo* e inserción en el tiempo de la naturaleza. De esta suerte aprehendemos, por ende, a todo hombre eventualmente como "naturaleza", poniendo en su cuerpo propiedades anímicas, psicofísicamente dependientes; e igualmente a nosotros mismos, si eso queremos, aunque ello tiene sus apreciables dificultades. Qué clase de dificultades son éstas, se verá nítidamente por sí mismo cuando pasemos ahora a la actitud y la experiencia personalistas.

* Anexo significa: coexistir regulado, y la regulación del cambio es la "causalidad", una causalidad inductiva.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA MOTIVACIÓN COMO LEY FUNDAMENTAL DEL MUNDO ESPIRITUAL

§ 54. *El yo en la* inspectio sui[a] [155]

En esta actitud me tomo simplemente a mí mismo como el que usualmente / me tomo a mí mismo al decir: "yo", y esto en un /212/ "yo pienso" cualquiera (yo estoy convencido, yo dudo, yo creo posible, yo amo, yo me alegro, yo quiero, etcétera). No se trata en absoluto de que yo miente o encuentre ahí a mí y a mi *cogito* como algo en el cuerpo, como fundado y localizado en él como anexo. Más bien a la inversa: el cuerpo es MI cuerpo, y es mío ante todo como mi enfrentante, mi OBJETO, como la casa es mi objeto, algo que miro o puedo mirar, algo que toco y puedo tocar, etc.; "mío", pero no fragmento integrante del yo, por tanto dado a mí mediante múltiples percepciones concordantemente sintéticas que yo ejecuto como sujeto, y en cuanto a lo no percibido por mí, "co-dado" a mí precisamente mediante estas percepciones: las percepciones posibles están motivadas de manera regulada por las percepciones actuales. Ciertamente, en el cuerpo encuentro localizado el estrato de la sensación, y en éste el placer sensible y el dolor sensible; pero con ello solamente se muestra que este estrato no pertenece al dominio de lo propiamente yoico; como el cuerpo en general, así todo "NO-YO" que lo compone como objeto está frente al yo y solamente es inherente al yo a la manera del enfrentante, precisamente como objeto existente[156] de sus experiencias. Toda objetividad *cósica*

[a] *Cfr.* Anexo VI, p. 316 s.; además, para éste y el siguiente §, los §§ 4-11 de la primera sección.

de mi experiencia es de esta manera inherente-al-yo: tiene un carácter de subjetividad en la medida en que es experimentada por el yo y por tanto existente para él,[157] en la medida en que es blanco de su atención, sustrato de sus actos teóricos, afectivos y prácticos, etcétera.

Ahora bien, el yo también puede ciertamente reflexionar sobre sus experiencias, sobre las direcciones de su mirada, sobre sus actos valorativos o volitivos, y entonces también éstos son objetivos y están frente a él. Pero la diferencia salta a la vista: éstos no son ajenos al yo, sino yoicos ellos mismos; son ACTUACIONES (ACTOS), ESTADOS DEL YO MISMO; no son meramente inherentes al yo en calidad de algo experimentado o de algo pensado; no son meros correlatos de identidad de lo que primaria y primigeniamente es yoico, subjetivo.

El cuerpo tiene ciertamente sus virtudes particulares frente a otras *cosas*, y por mor de ellas es "subjetivo" en un sentido señalado, a saber, como portador de los campos sensoriales,
/213/ como / órgano de movimientos libres, es decir, como órgano de la voluntad, como portador del centro y de las direcciones fundamentales de la orientación espacial; pero todo ello son YOIDADES MERCED A LAS YOIDADES PRIMIGENIAS. Así como los *objetos* son *objetos* PARA el yo, son su entorno mundano, gracias a sus aprehensiones, posiciones de experiencia, etc. (a saber, como unidades dadas ahí en el modo de "existentes"), así también este cuerpo es MI cuerpo, y justamente también mío en el sentido particular palpable, porque yo ya soy y en cierta manera le confiero a él las virtudes particulares; por ejemplo, el centro de la orientación pertenece al contenido noemático de mi percepción-de-*cosa*-cuerpo como tal, y en la posición de experiencia pertenece a la *objetividad* intuitivamente constituida cuerpo, esto es, a un nivel de apariciones que ya es aparición constituida. Ella es, por tanto, merced al yo (o a la intuición yoica originaria) –lo que naturalmente no quiere decir: por el caprichoso arbitrio del yo.[b]

Encontramos, pues, como LO PRIMIGENIA Y ESPECÍFICAMENTE SUBJETIVO AL YO EN SENTIDO PROPIO, el yo de la "libertad", el que presta

[b] *Cfr.* Anexo VII, p. 318 ss.

atención, considera, compara, distingue, juzga, valora, es atraído, repelido, se aficiona, se fastidia, desea y quiere: el YO que es en todo sentido "ACTIVO", QUE TOMA POSICIÓN. Pero éste es solamente uno de los lados. Frente al activo está el yo PASIVO, y el yo es siempre, donde es activo, a la vez pasivo, tanto en el sentido de afectivo como de receptivo –lo que desde luego no excluye que pueda también ser meramente pasivo; "RECEPTIVIDAD" es, desde luego, según el sentido, una expresión que ENCIERRA un NIVEL ÍNFIMO DE ACTIVIDAD, si no también la auténtica libertad de la toma de posición activa. Subjetivo en el sentido primigenio es también el yo "pasivo" (en un segundo sentido) en cuanto EL YO DE LAS "TENDENCIAS", que experimenta estímulos de las *cosas* y las apariciones, es atraído y meramente cede al tirón. Subjetivos son también los "ESTADOS" del yo, estados de tristeza, de alborozo, el deseo pasivo, la renuncia en cuanto estado. El "ser afectado" como por lo que proviene de una noticia / es subjetivo desde el *objeto*; "reaccionar" ante ello, rebelarse ante ello, contenerse, es subjetivo desde el sujeto. /214/

De lo propiamente subjetivo, del yo mismo y su comportamiento –tanto el activo como el pasivo–, tenemos ahora que distinguir por un lado lo objetivo, FRENTE a lo cual el yo se comporta activa o pacientemente, y por otro lado el SOPORTE "*MATERIAL*" sobre el cual se edifica este comportamiento. Pues, en toda vida de conciencia, el estrato de las tomas de posición, de los actos en general, se edifica sobre estratos inferiores. Podemos aquí enlazar con lo anteriormente dicho (§§ 4-10). Los *objetos* del mundo circundante, frente a los cuales el yo actúa en sus tomas de posición, por los cuales está motivado, están todos ellos constituidos primigeniamente en actos de este yo. Los bienes, obras, *objetos* de uso, etc., remiten a actos valorativos y prácticos en los cuales las "meras cosas" recibieron este nuevo estrato de ser. Si prescindimos de estos estratos de ser, nos vemos llevados a la "naturaleza" como el dominio de las meras cosas, y luego más atrás a las síntesis de diferentes niveles en las cuales el yo actúa como constituyente de la naturaleza. Recorriendo hacia atrás los estratos de la constitución de la *cosa*, llegamos finalmente a los datos de sensación como protoobjetos primitivos últimos que no están ya constituidos por ninguna actividad del yo, sino que son, en el sentido más estricto, PRE-

DACIONES para toda actuación del yo. Son "subjetivos", pero NO ACTOS O ESTADOS DEL YO, sino TENENCIAS que se imponen AL YO, los primeros "HABERES SUBJETIVOS" del yo. Pero ya vimos anteriormente que todo lo que primigeniamente se constituye en actos espontáneos del yo, se vuelve en cuanto constituido "haber" del yo y predación para nuevos actos del yo: así las "*cosas* de los sentidos" de diferentes niveles para las síntesis superiores respectivas, los *objetos* de la naturaleza intuitivos plenamente constituidos para la actividad teórico-científica, para el comportamiento valorativo y práctico, etcétera.

Tenemos por ende que diferenciar:

1) un ser subjetivo como ser y comportamiento del yo: el sujeto y sus actos o estados; actividades y pasividades;

/215/ 2) un ser subjetivo como SER PARA EL SUJETO: el HABER del yo, consistente en el material de la sensación y la totalidad de los *objetos* que se constituyen para el sujeto en el curso de su génesis. A ello pertenece también el yo-hombre propiamente dicho que aparece como miembro de la naturaleza, pero también ya la UNIDAD CORPORAL-ANÍMICA constituida solipsistamente y presupuesta para aquél, e incluso también la corporalidad somática, en tanto que se constituye en actitud interna: aunque ésta –a semejanza del material de la sensación— tiene una particular inherencia al yo y no es "enfrentante" del yo de la misma manera que el mundo externo constituido y sus apariciones. De lo dado en actitud interna, queda entonces solamente el SUJETO DE LA INTENCIONALIDAD, de los actos, COMO LO SUBJETIVO EN EL SENTIDO PRIMIGENIO Y PROPIO.

§ 55 *El yo espiritual en su comportamiento hacia el mundo circundante*

Este yo de la intencionalidad está referido en el *cogito* a su mundo circundante y en especial a su mundo circundante *real*, por ejemplo, a las *cosas* y hombres que experimenta. Esta referencia no es inmediatamente UNA REFERENCIA *REAL*, SINO UNA REFERENCIA INTENCIONAL a algo *real*. Hay por ende una diferencia: 1) esta REFERENCIA INTENCIONAL: tengo el *objeto* dado, lo tengo dado en cuanto así y asá aparente; en un giro de la mirada adecuado

tengo dada la aparición del *objeto*; tengo la aparición, pero estoy atento al *objeto*, o por otro lado: estoy atento a ella, etcétera.

2) La REFERENCIA *REAL*: el *objeto* C está en referencia *real*-causal a mí, al yo-hombre, o sea, en primer lugar al cuerpo que se llama mi cuerpo, etc. La referencia *real* se suprime cuando la *cosa* no existe: la referencia intencional permanece. Que en cada caso, cuando el *objeto* existe, corre "paralelamente" a la referencia intencional una *real*, esto es, que en tal caso desde el *objeto* (de la realidad *real*) se dilatan en el espacio vibraciones, alcanzan mis órganos sensoriales, etc., y a estos procesos se enlaza mi experiencia, eso es un *factum* psicofísico. Pero no radica en la / referencia intencional misma, que nada padece /216/
por la no-realidad del *objeto*, sino que cuando mucho se altera por su conciencia de la no-realidad.

Consideremos las relaciones del sujeto hacia su MUNDO CIRCUNDANTE en cuanto EL mundo PUESTO POR ÉL, al cual pueden pertenecer no meramente *realidades*, sino también, por ejemplo, espectros, y lo tomamos de nuevo ante todo como sujeto único, como solipsista: hallamos entonces una plétora de referencias entre los *objetos* puestos y el SUJETO "ESPIRITUAL", como llamamos ahora al sujeto de la intencionalidad, las cuales son, en el sentido designado, referencias entre lo puesto como *realidad* y el yo ponente, pero no referencias *reales*, sino REFERENCIAS-DE-SUJETO-*OBJETO*. A ellas pertenecen referencias DE LA "CAUSALIDAD" SUBJETIVO-*OBJETIVA*, una causalidad que no es causalidad *real*, sino que tiene un sentido completamente propio: el de la CAUSALIDAD DE MOTIVACIÓN. Los *objetos* experimentados del mundo circundante son tan pronto atendidos, tan pronto no, y si lo son, ejercen entonces un "ESTÍMULO" mayor o menor, "despiertan" un interés y gracias a este interés una tendencia a volverse, y esta tendencia se desahoga libremente en el volverse o se desahoga sólo tras haber debilitado o superado tendencias opuestas, etc. Todo ello ocurre ENTRE EL YO Y EL *OBJETO* INTENCIONAL. El *objeto* ejerce un estímulo, eventualmente gracias a su manera de aparecer, que es muy agradable. "El mismo" *objeto* puede serme dado en una manera de aparecer desagradable, y yo experimento el estímulo de cambiar adecuadamente mi posición, mover los ojos, etc. Y ahí está ahora la aparición agradable; el *telos* del movimiento fue alcanzado. Aquí entran de nuevo en considera-

ción los movimientos del *cuerpo* y de los ojos no como procesos *reales* de la naturaleza, sino que me está peculiarmente presente un dominio de libres posibilidades de movimiento, y al "YO PUEDO" le sigue, conforme a los estímulos y tendencias imperantes, un "yo hago". Correlativamente, el fin tiene el carácter de una meta. El *objeto* me estimula merced a sus PROPIEDADES EXPERIMENTADAS: no las *físicas*, de las cuales no necesito saber nada, y si sé de ellas, entonces ellas no necesitarían en verdad
/217/ ser. Me estimula (en el interior de la intencionalidad de la / experiencia o de un saber de experiencia indirecto gracias a las propiedades atribuidas a él correlativamente) a comer. Es un bien de la clase de los alimentos. Me dispongo entonces a comerlo. Ésta es una nueva especie de "efecto" subjetivo-*objetivo*. El *objeto* tiene contexturas de valor y es "experimentado" con ellas, apercibido como *objeto* de valor. Yo me ocupo de él, él ejerce sobre mí estímulos para que me ocupe de él; yo lo contemplo: cómo se comporta como *objeto* de tal índole, cómo se acreditan estas nuevas propiedades que no son propiedades de la naturaleza, cómo se determinan con más precisión, etc. Pero yo no soy solamente un sujeto que valora, sino también un sujeto que quiere, y me verifico como tal no solamente como sujeto de las experiencias de valor y del pensamiento que juzga, etc., en esta referencia; puedo también transformar creativamente estas *cosas*, utilizarlas actualmente para los fines para los cuales sirven, etc. Ellas también acreditan ahí su existencia como naturaleza en cierto nivel inferior intuitivo. En caso contrario, no son nada, ya no me determinan o motivan en esta referencia; eventualmente, empero, actúan sobre mí los *objetos* ilusorios como tales, los *noemata* en su tachadura, a su manera, como antes a la suya los *noemata* en su carácter de ser protodóxico.[158]

Tenemos ahí la RELACIÓN DEL REACCIONAR ANTE ALGO, experimentar estímulos por ello, estar motivado por ello en un sentido determinado. Soy motivado a volverme, a volverme con atención, con agrado; experimento el estímulo de la belleza. Algo me recuerda a otra cosa similar; la similitud me estimula a la comparación y la diferenciación. Algo fragmentariamente visto me determina a levantarme e ir hacia allá. El mal aire en la habitación (que yo experimento como tal) me estimula a abrir la ventana. Siempre tenemos ahí el "PADECER POR ALGO",

ser PASIVAMENTE determinado por algo, y REACCIONAR ANTE ELLO ACTIVAMENTE, pasar a un hacer, y este hacer tiene una META. Aquí se incluye todo elaborar, transformar *objetos* físicos, pero también todo "yo muevo" (la mano, el pie, etc.) e igualmente "yo golpeo", yo empujo, yo jalo, yo le opongo resistencia a una *cosa*, etc. Ciertamente el ocurrir del movimiento MECÁNICO de mi mano y su efecto mecánico sobre la bola "golpeada" es un proceso físico-*real*. Igualmente, el / *objeto* "este hombre", "este animal", es según su "alma" partícipe en este ocurrir, y su "yo muevo la mano, el pie" es un proceso psicofísicamente entrelazado, que en el nexo de la *realidad* psicofísica puede explicarse *real*-causalmente. Pero AQUÍ no tenemos delante este proceso psicofísico *real*, sino la relación intencional: yo, el sujeto, muevo la mano, y lo que eso es en la manera de consideración subjetiva, excluye toda apelación a los procesos cerebrales, a los procesos nerviosos, etc., y lo mismo para el "yo golpeo la piedra". El miembro corporal mano que concientemente APARECE así y asá, es como tal sustrato del "yo muevo", es *objeto* para el sujeto y, por así decirlo, TEMA de su libertad, de su libre hacer, y en el golpear es el medio "mediante el cual" la *cosa*, que también me es dada intencionalmente, puede llegar a ser y llega a ser "tema" del golpear (del "yo golpeo"). /218/

Así pues, como es patente, a la relación intencional entre el SUJETO y el *OBJETO* TEMÁTICO pertenece esencialmente el *COGITO* que define el *objeto* temático (*objeto* para mí, para este yo) o la relación temática: es *objeto* ahí aparente, percibido, recordado, representado en vacío, pensado conceptualmente, etc. La tesis de ser (la de la experiencia, del pensar, etc.) puede ser falsa: la *cosa* no existe; se dice entonces en mi subsiguiente juicio crítico o en el de algún otro: en realidad no golpeo nada, no bailo, no salto. Pero la evidencia (la vivencia evidente) del "yo padezco" o "hago", del "yo me muevo" no es afectada por ello, no es suprimida. (Puede decirse que también el "yo golpeo", "yo bailo" y similares es un *cogito*, solamente que de tal índole que co-encierra en sí una tesis-de-trascendencia, y también alberga en sí en esta forma mixta el "*ego sum*".) El mundo es MI MUNDO CIRCUNDANTE —esto es, no el mundo *físico*, sino el mundo temático de mi y nuestra vida intencional (y además lo conciente

extratemático, co-afectante y accesible a mis posiciones temáticas, mi horizonte temático).[159]

Este mundo circundante es eventualmente, o alberga en sí, mi MUNDO CIRCUNDANTE TEÓRICO; más nítidamente: este mundo circundante puede para mí, el sujeto real, no para mí, el hom-
/219/ bre, ofrecer temas teóricos absolutamente por todas partes, / y yo puedo, explorando teóricamente los nexos de la *realidad*, llegar a practicar la ciencia de la naturaleza. Partiendo en busca de lo *real* o poniendo de relieve la realidad *real*, alcanzo la "verdadera naturaleza", que se manifiesta como apariciones en las *cosas* dadas del mundo circundante. Aquí está comprendido también que me erija a mí mismo y a mi vida anímica en *objeto*, que persiga los nexos corporales-anímicos y me explore a mí, el hombre, como *realidad* entre *realidades*; pero entonces la ciencia de la naturaleza y el ser científico-naturalmente verdadero es determinación que pertenece a mi mundo circundante y que se presenta ella misma en su vasto ámbito.[160]

El mundo circundante puede luego ser para mí TEMA DE LA TÉCNICA CIENTÍFICO-NATURAL, tema, en general, DE CONFIGURACIONES PRÁCTICAS con referencia a valoraciones y posiciones de fines. Practico entonces la técnica, el arte, etc. En ello puedo poner y aceptar valores, y en vista de ello ver y encontrar valores derivados, valores-medios, contemplar fines como fines últimos, ponderarlos en la conciencia hipotético-práctica, elegirlos, y luego acogerlos en la praxis real y coordinar medios posibles con estos fines. Pero puedo también juzgar acerca de valores, plantear finalmente cuestiones últimas de valor y de fines y practicar así TEORÍA DE LOS VALORES, teoría DE LA PRAXIS RACIONAL, teoría DE LA RAZÓN.

Damos así un vistazo al campo de los hechos-de-yo propios. El yo es siempre SUJETO DE INTENCIONALIDADES, y en ello radica: un nóema y un *objeto* noemático está inmanentemente constituido ("apercepción"), un *objeto* es hecho conciente, y en particular: un *objeto* puesto como existente, que es conciente en su cómo, entra en una referencia "intencional" al sujeto en un nuevo sentido: el sujeto SE COMPORTA hacia el *objeto*, y el *objeto* ESTIMULA, MOTIVA al sujeto. El sujeto es sujeto de un padecer o de un estar activo, pasivo o activo en referencia a los *objetos* que están noemáticamente ante él, y correlativamente tenemos "EFECTOS"

EN EL SUJETO que parten DE LOS *OBJETOS*. El *objeto* "se impone al sujeto", ejerce sobre él estímulos (estímulos teóricos, estéticos, prácticos), quiere en cierto modo ser *objeto* del volverse, toca a / la puerta de la conciencia en un sentido específico (a saber, /220/ el del volverse), atrae; el sujeto es atraído, hasta que finalmente el *objeto* es atendido. O atrae prácticamente, quiere en cierto modo ser agarrado, invita al disfrute, etc. Hay un sinnúmero de tales referencias y un sinnúmero de estratos noemáticos que el *objeto* adopta con estos actos de volverse, los cuales se superponen sobre el nóema primigenio, en las *cosas* sobre el puro nóema de *cosa*.

§ 56. *La motivación como ley fundamental de la vida espiritual*

Vemos por ende que bajo el YO ESPIRITUAL O *PERSONAL* hay que comprender el sujeto de la intencionalidad y que LA MOTIVACIÓN ES LA LEY DE LA VIDA ESPIRITUAL. Qué es la motivación, ciertamente requiere todavía una investigación más detallada.

a) Motivación de razón[161]

Fijemos primero la vista en el modo y manera como, por ejemplo, las percepciones y similares motivan juicios, cómo los juicios se legitiman y rectifican mediante experiencias, es decir, cómo la atribución de un predicado se confirma en el experimentar concordante del mismo, cómo en el conflicto con el experimentar se motiva la negación tachadora, o cómo el juzgar está motivado en el inferir por otro juzgar, pero también, de una manera enteramente distinta, cómo están motivados los juicios por afectos y los afectos por juicios, cómo están motivadas las conjeturas o preguntas, cómo los sentimientos, los deseos, las voliciones, etc. –en breve: la motivación de tomas de posición por tomas de posición (para lo cual siempre están presupuestas ciertas "motivaciones absolutas": algo me agrada en sí, "por mor de sí mismo", y similares, sin importar que en el interior de las motivaciones impere la razón o no).

Sin embargo, la razón no debe por ello ser excluida, en tanto que precisamente existe el caso señalado de la motivación de razón, de las motivaciones en el marco de la evidencia, las cuales,

cuando imperan en pureza, producen unidades de conciencia constitutivas de nivel superior con correlatos de la región "ser verdadero" en el sentido más amplio. Aquí se incluye en particu-
/221/ lar todo / ejemplo de fundamentación lógica. Así que tenemos que diferenciar: 1) Motivaciones de actos activos por actos activos en la esfera que se halla bajo normas de razón. Aquí la diferencia es entre la motivación del yo y la motivación de los actos. 2) Otras motivaciones distintas.

La motivación puede tener en ello el sentido más propio, en el cual LO MOTIVADO ES EL YO: YO le confiero mi tesis a la conclusión, porque yo he juzgado así y asá en las premisas, le he dado a ellas mi tesis. Esto ocurre igualmente en la esfera del valorar por sí mismo y el valorar por mor de otro, del querer derivado en cuanto decidirse por mor de otro. Por todas partes ejecuto yo aquí mi *cogito* y me determino por el hecho de que he ejecutado otro *cogito*. Obviamente, en ello la tesis de la conclusión está referida a la tesis de las premisas. Son tesis-de-yo, pero por otro lado no son ellas mismas el yo, y por ende tenemos también como motivación una peculiar relación de las tesis. Pero las tesis en cuanto tesis tienen su "MATERIA", y también ello da por resultado líneas para dependencias: las proposiciones plenas y correlativamente[162] las vivencias plenas tienen un "vínculo de motivación".

Puede hablarse de MOTIVACIONES DE RAZÓN PURAS EN UN DOBLE SENTIDO: puede aludirse a las meras relaciones y nexos de exigencia entre los que pueden PROPIAMENTE llamarse "ACTOS". El sujeto es aquí lo "activo"; en cierta manera está aquí por todas partes "actuando", incluso en el pensar puramente lógico. La razón puede llamarse ahora razón pura cuando y en la medida en que está intelectiva y por completo intelectivamente motivada. Pero éste no necesita ser el caso. Bajo el título de motivación de razón caen también inferencias inválidas. Su "materia" es tal vez sedimento de actos de razón, pero ahora surge de modo unitario-confuso y así sustenta la tesis. La razón es aquí una razón "relativa". Quien se deja llevar por impulsos e inclinaciones, que son ciegos porque no parten del sentido de las cosas que fungen como estímulo, porque no tienen su fuente en él, es impulsado irracionalmente. Pero si tengo algo por verdadero, o una exigencia por moral, como surgida, pues, de los valores co-

rrespondientes, y sigo libremente la verdad presunta, o el bien moral presunto, entonces soy racional –pero relativamente, en tanto que puedo en efecto equivocarme en ello. / Esbozo una /222/ teoría en razón relativa en la medida en que cumplo las intenciones que están delineadas para mí por mis presuposiciones. Pero puedo haber pasado por alto que una de mis presuposiciones no era correcta. Acaso sigo ahí una tendencia ciega. Creía recordar que la proposición estaba probada; la tendencia no es completamente ciega, en tanto que el recuerdo tiene su razón. Finalmente llegamos aquí a las cuestiones fundamentales de la ética en el sentido más amplio, que tiene como objeto el comportamiento racional del sujeto.

La doctrina de los afectos de Spinoza y Hobbes trata a grandes rasgos de las motivaciones inmanentes.

b) La asociación como motivación

Se incluye aquí además el reino entero de las ASOCIACIONES y COSTUMBRES. Son referencias entre conciencia anterior y posterior instituidas en el interior de una conciencia de yo. La motivación transcurre, empero, en la conciencia "de ahora", a saber, en la unidad del curso de conciencia que está caracterizada como conciencia actual del tiempo (conciencia originaria). Aquí no se trata de la motivación de tomas de posición por tomas de posición (tesis activas por tesis activas), sino de vivencias de cualesquiera especies, y justo o bien de aquellas que son "sedimentos" de actos de razón u obras de razón anteriores, o que, por "analogía" con aquéllas, se presentan como unidades aperceptivas sin estar realmente formadas por la acción racional, o bien de aquellas que carecen completamente de razón: la sensibilidad, lo que se impone, lo predado, el engranaje en la esfera de la pasividad. Ahí lo singular está motivado en el subsuelo oscuro, tiene sus "FUNDAMENTOS anímicos"[c] POR LOS CUALES PUEDE PREGUNTARSE: ¿CÓMO LLEGO AHÍ?, ¿qué me ha llevado a eso? Que se pueda preguntar de ese modo caracteriza a toda motivación en general. Los "motivos" están a menudo profundamente

[c] Pues en la esfera "sin yo" habla uno del yo que ha sido motivado. ¿Es ahí el yo la corriente misma?

ocultos, pero pueden sacarse a luz mediante "psicoanálisis". Un pensamiento me "recuerda" a otros pensamientos, trae de nuevo al recuerdo una vivencia pasada, etc. En algunos casos esto puede ser percibido. En la mayoría de los casos, sin embargo, la
/223/ motivación está en verdad realmente presente en la / conciencia, pero no llega a destacarse, está inadvertida o inadvertible ("inconciente").

El contraste de que aquí se trata entre motivaciones asociativas y motivaciones en el sentido estricto de la motivación del yo (motivación de razón), puede ponerse de relieve de la siguiente manera. ¿Qué quiere decir el hecho general de la "motivación pasiva"? Si una vez se ha presentado en una corriente de conciencia un nexo, entonces en la misma corriente subsiste la tendencia de que un nuevo nexo que se presenta, similar a un fragmento del primero, se continúe en el sentido de la similitud y aspire a completarse en un nexo total que sea similar al anterior nexo total. Planteamos ahora la pregunta: ¿de dónde sé eso? Ahora bien, si reflexiono sobre un nexo anterior y luego sobre un segundo nexo que esté con él en la relación indicada, entonces, tras el fragmento inicial, espero en motivación racional un fragmento similar, y luego lo encuentro en realidad. Para nosotros que cuestionamos, ponderamos y comprobamos los hechos de la asociación, se presenta aquí algo nuevo: la existencia del fragmento similar exige la existencia del fragmento de complementación similar. Ésta es una LEY DE MOTIVACIÓN; se refiere a las POSICIONES EXISTENCIALES. La exigencia es una exigencia "primigenia", una exigencia de razón. Hay por ende motivaciones de razón para posiciones existenciales, así como para juicios y para tomas de posición de la creencia en general (a las que pertenecen las lógico-formales).[d] Pero hay igualmente motivaciones de razón para tomas de posición de la emoción y la voluntad.

Naturalmente, la creencia y toda toma de posición es un suceso en la corriente de conciencia, sometido por ende a la primera ley, la de la "costumbre". Si una vez he creído M con este sen-

[d] Tendrían que tratarse aquí las motivaciones existenciales correlativas en lo constituido, como el "bajo similares relaciones objetivas (en la naturaleza) es de esperarse lo similar", etcétera.

tido y en cierta manera de representación, entonces subsiste la tendencia asociativa de volver a creer M en un nuevo caso. Cuando pondero si A es, y paso al asentimiento de que A es, entonces en un nuevo caso puede enlazarse "por costumbre", con la ponderación de si A′ (que pensamos similar a A respecto de su materia) es, el asentimiento de que A′ ES. / No es distinto /224/ cuando habiendo en una ocasión aprehendido y puesto objetivamente como A un contenido de sensación, puedo de nuevo en otra ocasión aprehender y poner como A′ un contenido de sensación similar (con las relaciones y circunstancias similares inherentes). Luego tenemos de nuevo formas de transcurso en la corriente. Pero está claro que no debo confundir los sucesos de la costumbre con los sucesos de la motivación en la esfera de las tomas de posición, que es por cierto lo único que en el lenguaje ordinario se llama motivación.

Sin embargo, una y otra especie de motivación se entrelazan: la "causalidad" en los subsuelos de la asociación y la apercepción y la "causalidad" de la razón, la pasiva y la activa o libre. La libre es pura y completamente libre donde la pasividad solamente desempeña su papel para la aportación del protomaterial que ya no contiene tesis implícitas.

c) Asociación y motivaciones de experiencia

Hemos hablado ahora de motivaciones inadvertidas, "ocultas", que se encuentran en la costumbre, en los sucesos de la corriente de conciencia. En la conciencia interna toda vivencia está ella misma dóxicamente "caracterizada como existente". Ahí yace empero una gran dificultad. ¿Está realmente caracterizada como existente, o solamente existe por esencia la posibilidad de la reflexión, que en la objetivación le imparte necesariamente a la vivencia el carácter de ser? Y ni siquiera esto está todavía suficientemente claro. La REFLEXIÓN sobre una vivencia es primigeniamente una conciencia ponente. ¿Pero está la VIVENCIA misma dada o constituida en una conciencia ponente? Si éste fuera el caso, entonces con la reflexión podríamos dar un paso atrás –¿no llegaríamos entonces a un regreso infinito?

Sin embargo, esto puede quedar aquí indeciso. Es seguro que hay motivaciones ocultas. Incluso aunque no ejecutemos los ac-

tos de creencia, éstos entran en motivaciones. De ello ofrece ejemplos el reino de la EXPERIENCIA, el campo infinito de las motivaciones que están encerradas en toda percepción externa, en todo recuerdo, e incluso (sólo que modificadas) en toda fantasía *cósica*. Las aprehensiones de *cosas* y nexos *cósicos* son
225/ "enrejados de motivación": se construyen por completo / a partir de rayos intencionales que con su contenido de sentido y su contenido de plenitud indican prospectiva y retrospectivamente, y se dejan explicitar al entrar el sujeto ejecutante en estos nexos. Tengo la intencionalidad unitaria en la cual con una mirada tengo dada una *cosa*. Entonces cualquier manera del recorrer da como resultado una serie de actos continuos que transcurren en el sentido inicialmente puesto y en el sentido concordante en cuanto a toda dación ulterior: todo, se dice, está aquí "motivado"; cada posición nueva o cada fase de la posición unitaria total y cada nueva posición parcial que pueda eventualmente destacarse pero no que tenga que destacarse. Y esto concierne igualmente a cualquier contenido nuevo; está motivada precisamente la posición CON su contenido, cualidad y materia: pero cada uno interviene ahí de diferente manera. En cada momento tengo una materia "partible" y una cualidad unitaria que se dilata sobre la materia, es decir, también elementos y enrejados de motivación en la coexistencia, unidades de la "copertenencia" a "una cosa". Frente a ello: "lo similar motiva lo similar en circunstancias similares". Mejor: la dación de lo similar (en la conciencia ponente) motiva la de lo similar.

¿Cómo están conectadas ambas cosas? Una vez tengo, en la unidad de una vivencia, eventualmente de un nexo de vivencias, bajo el título de "motivaciones", enlaces "intencionales", tendencias que corren hacia acá y hacia allá, que se sacian o permanecen abiertas. Se levantan y se sostienen, y también aquí tenemos motivaciones de razón: la existencia motiva la co-existencia, etc. Así en todas partes en que una "unidad de conciencia" se refiere a una unidad trascendente de algo objetivo en la captación de algo dado. (Habría que meditar si en la mera unidad de la corriente de conciencia no existe también una unidad en la que cada fragmento motiva el contiguo.)

Por otro lado tenemos motivaciones que llegan más allá de la continuidad del nexo contiguo e interno, e igualmente más

allá de la continuidad de lo unitariamente dado por el lado constituido. Tampoco ahí necesita el yo ejecutante vivir en las motivaciones. Lo similar me recuerda lo similar, y por analogía de lo que por un lado ha sido dado con lo similar, espero lo similar por el / otro. Esto se asocia a ello y lo "recuerda", pero /226/
en cuanto análogo de algo recordado en el estrecho sentido corriente.

Pero ahora podría preguntarse: ¿son realmente lo uno y lo otro algo diferente? Donde tengo la vivencia de la unidad de la copertenencia, donde continuamente las motivaciones transcurren hacia acá y hacia allá, ahí la verdadera situación es, así podría decirse, que A apunta a B como algo inherente porque antes, en casos análogos, A se ha presentado a una con B. Así, toda apercepción *cósica*, toda apercepción de unidades del nexo de varias *cosas* y procesos de *cosas*, se basaría en motivaciones asociativas. Retornamos al con-junto primigenio y la con-secuencia primigenia, donde todavía no encontramos nada de motivaciones. Pero hasta dónde sería pensable esto, hasta dónde también la unidad de una corriente de conciencia podría ser precisamente unidad sin motivación alguna –ésa es la cuestión.

Tenemos además que distinguir: en la unidad de una conciencia de *cosa* en cuanto una conciencia de copertenencia, tenemos que explicitar "condicionalidades", un "porque" y "entonces", según diferentes direcciones: si viro los ojos así, si pongo así en escena las series de experiencias ópticas, entonces tengo que ver esto y aquello, etc. Eso está ahí como unidad de una *cosa* con tales y cuales partes, y la manera de darse de una parte sostiene la de la otra. Si ellas han de estar juntas *objetivamente* en cuanto tal y cual, y la una aparece así, entonces, correlativamente, la otra tiene que aparecer asá en circunstancias de experiencia dadas, etc. Si, por otro lado, se toma el caso: en las circunstancias anteriores, en nexos anteriores N, se había presentado A – en los similares de ahora N′ es de esperarse A′ o A′ está ya dada a consecuencia de ello, entonces hablamos también aquí de "estar-co-dado", de estar A motivado por N, la posición-de-A por la posición-de-N: pero el estar motivado tiene aquí, sin embargo, otro sentido.

d) Motivación del lado noético y del lado noemático

Si traemos a la vista la estructura de la conciencia constituyente de *cosas*, vemos que toda naturaleza con espacio, tiempo, causalidad, etc., está completamente disuelta en un tejido de motivaciones inmanentes. En la unidad de la vivencia total, que
/227/ es conciencia de una *cosa* existente allá y un yo existente aquí / con su cuerpo, hallamos diversas objetividades distinguibles y hallamos dependencias funcionales que no son dependencias de la *cosa* real respecto del cuerpo real y el yo real en el mundo, que no son, en suma, dependencias científico-naturales psíquicas y psicofísicas, pero tampoco dependencias de apariciones subjetivas (en cuanto tenidas por el sujeto que vivencia) respecto de *objetidades reales* que son puestas o aceptadas como *reales*. Podemos ahora considerar las vivencias noéticas en cuanto a sus relaciones de motivación, en cuanto al nexo de copertenencia, y entonces el progreso de posición a posición, es decir, la posición "a consecuencia de", se presenta con este carácter peculiar. O consideramos los correlatos téticos, los temas, en su copertenencia noemática, donde se presenta de nuevo, por este lado, el correlativo "a consecuencia de".

Tenemos copertenencias ESTÁTICAS y DINÁMICAS, y las estáticas pasan a dinámicas por alteración de las vivencias (y estas alteraciones tienen el carácter de procesos "subjetivos" del "yo cambio", eventualmente yo recorro voluntariamente). Pero ahora tenemos la dificultad principal. No está dicho que en la unidad de mi corriente de vivencias cada vivencia sea necesaria, necesariamente condicionada por las vivencias predecesoras y co-vivenciadas. Si decimos que cada vivencia de acto está motivada, que se halla en entrelazamientos de motivación, ello no ha de implicar que cada presunción sea una presunción "a consecuencia de". Cuando me doy cuenta de una *cosa*, la tesis que reside en el percibir no es siempre una tesis "a consecuencia de"; como cuando veo resplandecer una estrella fugaz en el cielo nocturno o escucho súbitamente un chasquido. Ciertamente también aquí hay que mostrar una especie de motivación que ESTÁ ENCERRADA en la FORMA DE LA CONCIENCIA INTERNA DEL TIEMPO. Esta forma es algo absolutamente fijo: la forma subjetiva del ahora, el antes, etc. En ello yo no puedo cambiar nada. Pese

a ello, subsiste aquí una unidad de copertenencia merced a la cual la posición judicativa "esto es ahora" condiciona la posición de futuro "algo cualquiera será", o también: ahora vivencio yo algo - antes ha sido una vivencia. Aquí tenemos un juicio motivado por otro, pero antes del juicio se motivan las formas temporales / mismas unas a otras. En este sentido puede decirse que también la unidad ininterrumpida de la corriente de conciencia es una unidad de motivación. En actitud personal esto quiere decir: cada acto en el yo está sometido a la aprehensión constante por la cual está caracterizado como acto "del" yo, como "mi" vivencia.[163] /228/

e) Empatía en otras personas como comprensión de sus motivaciones

Naturalmente, con la empatía se co-introduce así mismo está aprehensión-como-"mi". Es otro yo, cierto yo que yo al principio no conozco, pero que, sin embargo, conozco en cuanto al ser-yo general. Sé lo que es "una *personalidad*", un hombre, en cuanto a lo general, y es cosa de la experiencia por empatía instruirme en su progreso acerca de su carácter, acerca de su saber y poder, etc. Esto es análogo al caso de la apercepción física de *cosa*. Yo percibo de golpe una *cosa* que tiene estas propiedades visibles. "Una" *cosa*. Lo que además de eso es, tiene que enseñarlo la experiencia. La aprehensión perceptiva puede tener diferentes alcances: puedo reconocer la *cosa* como *cosa* espacial (en la oscuridad), más cerca, con mejor iluminación, como árbol, luego como roble, luego como el roble ya conocido que ayer he visto con más detalle, etc. Y luego queda siempre todavía mucho desconocido, mucho imperfectamente conocido. Así también en la apercepción "hombre" hay mucho encerrado. Sabemos ya por la experiencia de sí mismo que ahí está implícita una posible aprehensión doble: la aprehensión como *objeto* de la naturaleza y la aprehensión como persona. Esto vale también para la consideración de otros sujetos. Común es en ambos lados la dación del congénere mediante comprehensión, pero ésta tiene aquí y allá diferente función. En la una lo comprehendido es naturaleza, en la otra espíritu; en la una es yo ajeno, vivencia, conciencia introyectivamente puesta, construida sobre

la aprehensión y posición fundamental de la naturaleza material, aprehendida como funcionalmente dependiente de ella, adherida a ella. En la otra ocasión es el yo como persona, como "pura y simplemente" puesto y por ello puesto como sujeto de su entorno personal y *cósico*, como referido por comprensión e intracomprensión a otras *personalidades*, como compañeros de un nexo social al cual corresponde un mundo circundante
/229/ social unitario, / mientras que a la vez cada uno de los compañeros singulares tiene su propio entorno, que lleva el sello de su subjetividad.

Esto quiere decir que los hombres ajenos son aprehendidos, en analogía con el yo propio, como sujetos de un mundo circundante de personas y cosas hacia las cuales se comportan en sus actos. Ellos están "determinados" por este mundo circundante, o por el mundo espiritual que tienen en torno y que los co-abraza, y ejercen "determinación" sobre él: están sometidos a las leyes de la motivación.

f) Causalidad de la naturaleza y motivación

El "porque - entonces" de la motivación tiene un sentido enteramente distinto que la causación en el sentido de la naturaleza. Ninguna investigación causal por amplia que sea puede mejorar la comprensión que tenemos cuando hemos entendido la motivación de una persona. La unidad de motivación es un nexo fundado en los actos respectivos mismos, y cuando preguntamos por el "porqué", por las razones de un comportamiento *personal*, no queremos conocer otra cosa que este nexo. La causalidad de la naturaleza en las ciencias de la naturaleza tiene su correlato en leyes de la naturaleza, conforme a las cuales puede determinarse unívocamente (al menos en la región de la naturaleza física) lo que tiene que seguir bajo circunstancias unívocamente determinantes. En cambio, cuando en la esfera científico-espiritual se dice que el historiador, el sociólogo, el investigador de la cultura quiere "explicar" *facta* científico-espirituales, eso quiere decir que quiere esclarecer motivaciones, quiere hacer comprensible cómo los hombres respectivos "llegaron a" comportarse así y asá, qué influencias experimentaron y cuáles han ejercido, qué los ha determinado en la co-

munidad del actuar y hacia ella, etc. Cuando el investigador del espíritu habla de "reglas", "leyes", bajo las cuales se hallan esas maneras de comportamiento o los modos de conformación de configuraciones culturales, las "causalidades" en cuestión, que encuentran su expresión general en las leyes, nada son menos que causalidades de la naturaleza. La pregunta del historiador es: qué han imaginado, pensado, valorado, querido, etc., los miembros de la socialidad en su vida comunitaria. Cómo estos hombres se han "determinado" mutuamente y cómo se dejan determinar por el mundo de cosas en torno a ellos, cómo lo han configurado a su vez retroactivamente, etcétera.

Todas las maneras de comportamiento espirituales están /230/ vinculadas "causalmente" por referencias de motivación, por ejemplo, yo conjeturo que A es porque sé que B, C...son. Oigo que se ha escapado un león y sé que el león es un animal feroz, POR TANTO me da miedo andar por la calle. El sirviente se encuentra con su amo, y porque lo reconoce como su amo, lo saluda con respeto. Anotamos en la libreta lo que nos proponemos hacer mañana: la conciencia del proyecto, enlazada con el conocimiento de nuestra mala memoria, motiva el anotar. En todos estos ejemplos interviene el PORQUÉ DE LA MOTIVACIÓN. Ahí no puede hablarse de una dirección judicativa hacia lo *real* como tal. Nada expresa aquí menos el porqué que una causalidad-de-naturaleza (causalidad *real*). Yo como sujeto de las "premisas de la acción" no me concibo de modo inductivo-*real* como causa del yo como sujeto de las "conclusiones de la acción"; con otras palabras, yo, que me decido sobre la base de tales y cuales motivos, no concibo la decisión como efecto *natural* de los motivos o de las vivencias de los motivos, ni a mí mismo en cuanto sujeto de la decisión como producido por el yo como sujeto de las vivencias motivantes. Igualmente en toda inferencia lógica (no hay que pasar por alto que la inferencia práctica es un análogo de esencia, pero no algo igual, que la inferencia lógica), y así por todas partes en que dé expresión a una disposición motivacional en la actitud egológica. Cuando mediante empatía soy capaz de comprobar esta disposición en el otro, digo yo: "YO COMPRENDO POR QUÉ el otro se decidió así, comprendo por qué ha pronunciado este juicio" (en vista de qué). – Todas estas "causalidades" pueden ponerse de mani-

fiesto de modo plenamente intuitivo, ya que precisamente son motivaciones.

Las causalidades *cósicas* (naturales-*reales*, *naturales*)[164]* también son dadas intuitivamente: VEMOS cómo el martillo forja el acero, cómo el taladro taladra el agujero; pero las causalidades vistas son aquí meras apariciones[165] de "verdaderas" causalidades de la naturaleza, de igual modo que la *cosa* vista es mera aparición de la verdadera, de la *cosa física*. LA VERDADERA NATURALEZA DEL FÍSICO ES UNA SUBSTRUCCIÓN[166] METÓDICAMENTE NECESARIA DEL PENSAMIENTO y sólo como tal puede constituirse; SOLAMENTE TIENE SU VERDAD EN CUANTO "MATEMÁTICA". No tiene en cambio
/231/ ningún / sentido adosarle a la motivación —que hay que captar de modo originario-intuitivo—, mediante substrucciones del pensar, algo no intuitivo como un índice matemático para una multiplicidad infinita de apariciones intuitivas, de las cuales la dada del caso es sólo una. Si tomo el espíritu a una con el cuerpo como *objeto* de la naturaleza, entonces también él está entrelazado en la causalidad de la naturaleza, que está también dada meramente de modo aparicional: ya porque un miembro de la relación de dependencia, el físico, sólo es aparición y sólo puede ser determinado substructivamente. Las sensaciones, los sentimientos sensibles, las reproducciones, las asociaciones, las apercepciones, el curso entero de la vida psíquica** fundado en ellos en general, incluso en cuanto a sus tomas de posición, es *objetivamente* (*natural*-inductivamente)[167] dependiente del cuerpo físico con sus procesos fisiológicos, su estructuración fisiológica; y dependiente por ello de la naturaleza física *real*.[168] Pero los procesos fisiológicos en los órganos sensoriales, en las células nerviosas y ganglionares, no me motivan cuando condicionan psicofísicamente la presentación en mi conciencia de datos de sensación, aprehensiones, vivencias psíquicas. Lo que yo no "sé", lo que en mi vivenciar, mi imaginar, pensar, hacer, no me hace frente como imaginado, como percibido, recordado, pensado, etc., no me "determina" espiritualmente. Y lo que no está encerrado intencionalmente en mis

* Si quisiéramos conservar el juego de palabras del original (*natur-reale, naturale*), tendríamos que decir algo como: "naturr*eales*, *naturales*".

** En el original: *des physischen Lebens* = "de la vida física". Se trata casi seguramente de una errata.

vivencias, así sea inatendida o implícitamente, no me motiva, ni siquiera de manera inconciente.

g) Relaciones entre sujetos y *cosas* desde el punto de vista de la causalidad y la motivación

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando consideramos a los sujetos como sujetos DE MOTIVACIONES INTERSUBJETIVAS y comprobamos por ello que son determinantes de otros y están determinados por ellos? [169] ¿No estamos aquí ante causación? Ante todo hay que decir: cuando hago algo porque escucho que otro se ha comportado así o asá, mi hacer está motivado por el escuchar y el saber, y ésta no es una causación *natural*.[170] Pero en ello me aprehendo como determinado por los otros hombres, por el otro yo *real*: hablamos en efecto de "acciones" recíprocas de unos hombres sobre otros. Esto es similar al caso en que un ruido "horrible" en la calle me molesta en el trabajo y yo lo encuentro precisamente / horrible, enfadoso, etc.; mi estado /232/ de ánimo está entonces condicionado por oír el estrépito con el contenido acústico determinado, el sentimiento sensible, etc. Decimos que el ruido me enfada, PRODUCE en mí aversión, como por otro lado el sonido de una música exquisita me produce alegría, entusiasmo, etc. ¿No es ésta una relación causal? ¿Duda alguien de que las vibraciones del aire se propagan hasta mi oído, etc.? Pero por otro lado también decimos: puesto que M y N son, infiero que S es; mi vivenciar está referido a M y N, a los hechos, los cuales son eventualmente geométricos-ideales, y a los cuales no les puedo adscribir ninguna acción.

Si examinamos las relaciones con más precisión, constatamos (como ya antes lo hicimos) que las relaciones de motivación tienen diferentes facetas. Por un lado se motiva noéticamente el inferir por el juzgar las premisas, el querer por un ver, escuchar, valorar, etc. Por otro lado, en la esencia de estas MOTIVACIONES DE ACTO radica que también subsistan referencias entre los CORRELATOS DE ACTO y los ACTOS y los CORRELATOS MISMOS que también tienen su "porque" y su "entonces". Estos correlatos pueden eventualmente ser caracterizados como reales, y entonces podemos tener ahí la conciencia protodóxicamente[171] ponente de

cosas y estados de cosas reales. Pero en estas referencias-de-porque entran ellos en cuanto estos correlatos "que radican" "en la" conciencia misma, lo intuido como intuido, lo fingido como fingido, lo juzgado como juzgado, etc. Precisamente por ello no significa una diferencia esencial si los correlatos corresponden a realidades o no, si en general tienen el "sentido" de realidades o no. Me atemorizo ante el espectro, y tal vez me horroriza, aunque sé que lo visto no es algo real. La acción de la pieza teatral me estremece, aunque no es nada real, como muy bien lo sé. Qué cambios muestren los sentimientos y los actos de conciencia en general según me halle determinado en ellos por *cosas* reales o por meras *cosas* de fantasía del arte, para nuestra cuestión esto es una sola cosa.

Según ello, está claro que aquí hay que hacer una distinción fundamental, a saber:

/233/ 1. entre referencias del sujeto *real* a objetos *reales* / (*cosas*, personas, etc.), que son efectos realmente *reales*, o sea, *reales*-causales. Los objetos y personas están puestos ahí como algo *natural*, como algo *real*, como dependientes unos de otros en cuanto a su ser-ahí y su ser-así *reales*;

2. referencias entre sujetos, que no están puestos como objetos causales-*reales*, y las *cosas* intuidas, juzgadas, etc., "COMO TALES", esto es, entre sujetos y nóemas de *cosa*, referencias que necesariamente tienen su reverso en referencias entre ciertos actos de los sujetos, actos de intuición, actos de pensamiento, etc. E igualmente entre sujetos y otros hombres y sus actos, que no son referencias realmente causales, sino referencias que se producen por empatía entre los actos y motivaciones de un sujeto y los del otro. Ahí, el sujeto respectivo que experimenta los "influjos" es motivado por sus propias vivencias o sólo por los correlatos de estas vivencias, o sea, por los correlatos de empatía como tales.

En ello el sujeto puede, como lo hace en efecto normalmente (cuando no ejecuta empatía de sujetos imaginados y similares), poner al sujeto empatizado, los congéneres y sus vivencias, como realidades y como *realidades naturales*, tal como puede ponerse a sí mismo como tal *realidad*, y luego puede, sin embargo, transformarse para él la relación de motivación en una relación *real*-causal, el porque-de-la-motivación en un porque *real*. Me

enfado por el ruido de allá afuera –la aprehensión puede ser exactamente la misma que: me enfado por la tonada de moda que me persigue en la fantasía. En el primer caso el correlato está puesto como real, en el último no. Y donde está puesto como real, puedo entender la situación causalmente; el cambio de la actitud es apenas advertible, aunque es un cambio esencial. El proceso *real* afuera actúa causalmente sobre mí como *realidad*, la caída del martillo estremece el aire, los estremecimientos excitan mi órgano del oído, etc., y a consecuencia de ello se despierta en mí, como yo *real*, el ruido.

Algo análogo ocurre con las referencias de dependencia intersubjetivas. Ciertamente, la *personalidad* ajena nos está dada en la comprehensión como referida a un cuerpo y ella está ahí como una con / él. ¿No es, pues, esta unidad una unidad psico- /234/
física *real*, una unidad causal? Pero visto más de cerca, viviendo en la conciencia comprehensiva, por ejemplo, cuando tenemos trato con otras personas, cuando se vuelven a nosotros hablando y nosotros nos volvemos a ellas, recibimos órdenes de ellas, las cumplimos, etc., no encontramos la unidad naturalista entre cuerpo y alma,[e] así como tampoco las *cosas* que vemos ahí como *cosas* del entorno son las *cosas* de la naturaleza. Las *cosas* de nuestro entorno son nuestro enfrentante intuitivo; tienen sus colores, olores, etc.; son exactamente las que nos muestra la experiencia respectiva, dadas en ella ciertamente de modo imperfecto: pero, en efecto, solamente necesitaríamos colocarnos más cerca, examinarlas "por todos lados", y entonces las conoceríamos "perfectamente" (esto es, perfectamente para nuestros fines).[172] Las cualidades de *cosa* que de tal suerte se destacan cada vez mejor (las cualidades "sensibles", "secundarias") son las constitutivas para las *cosas* del entorno, son las únicas que les son peculiares; ninguna ampliación de la experiencia conduce aquí más allá de estas cualidades. Así pues, en el sentido de la aprehensión de experiencia ingenuamente personal e interpersonal, no yacen acaso, tras las *cosas* realmente intuitivas, *cosas "físicas"*, o tras las cualidades intuitivas otras cualidades inintuitivas ("primarias"), de las cuales aquéllas serían meros "signos", meras "apariciones subjetivas". Las *cosas* del mundo

[e] Aquí comienza la continuación del texto del Anexo VII, pp. 318-320.

que nos es socialmente común, del mundo de nuestra conversación, de nuestra praxis, tienen precisamente las cualidades con las cuales realmente (óptimamente)[173] las vemos. Todo es aquí *cosidad* intuitiva, y nadie aprehende el ver y oír en referencia a ella como procesos *reales*-causales, ni el suyo propio ni el del otro. Aquí uno ve precisamente las cosas; éste es un hacer del sujeto, pero no una relación *natural*-causal.[174] El sujeto no es *objeto* científico-natural; hace, pero no es tema.

Ahora bien, por lo que toca a las personas que nos hacen frente en la sociedad, naturalmente sus cuerpos, como los demás *objetos* del entorno, están para nosotros intuitivamente dados, y a una con ello su personalidad. Pero no encontramos ahí dos cosas entrelazadas una con otra exteriormente: cuerpos y per-
/235/ sonas. / Encontramos hombres UNITARIOS que tienen trato con nosotros, y los cuerpos co-están en la unidad humana. En su contenido intuitivo –en lo típico de la corporalidad en general, en muchas particularidades que cambian de caso a caso: de los gestos, de los ademanes, de las "palabras" habladas, de su acento, etc.– se expresa la vida espiritual de las personas, su pensar, sentir, desear, su hacer y dejar de hacer. De igual modo ya también su individual índole peculiar espiritual, la cual ciertamente viene a darse cada vez más perfectamente en el transcurso de los estados que también se vuelven comprensibles para nosotros en su nexo. Todo aquí es intuitivo, tanto el mundo externo y el cuerpo como la unidad corporal-espiritual del hombre que está allí.

Escucho hablar al otro, veo sus gestos, incluyo en él tales y cuales vivencias de conciencia y actos y me dejo determinar por ello así y asá. Los gestos son gestos vistos y son portadores de sentido inmediatos para la conciencia del otro, por ejemplo para su voluntad, que está caracterizada en la empatía como voluntad real de esta persona y como voluntad dirigida a mí mediante su comunicación. Ahora esta voluntad, así caracterizada, o bien la conciencia de esta voluntad –conciencia empática y por ello ponente a la manera de la empatía–, me motiva en mi voluntad condigna, en mi someterme, etc. No se habla de una referencia causal (digamos entre la *cosa* ópticamente actuante "cabeza" y rostro del otro y la aparición en mí del rostro, la producción de la voz del otro y la excitación de mi oído) y mucho menos

de cualesquiera otras referencias psicofísicas. El gesto del otro me determina (esto ya es una especie de motivación) a anudarle un sentido en la conciencia del otro. Y el gesto es precisamente el gesto visto, gesto que yo, al verlo, no pongo en referencias causales con mi ver, mis sensaciones, apariciones, etc., así como no lo hago en el caso de ningún otro percibir sensible simple. No es en modo alguno como si captáramos la causalidad sólo que defectuosa, superficialmente. En general NO ESTAMOS EN LA ACTITUD DE CAPTAR LA CAUSALIDAD DE LA NATURALEZA. En la empatía están puestas en referencia conciencia con conciencia, mi voluntad y la voluntad ajena en un determinado medio de conciencia, y como en la / conciencia individual, aunque en forma /236/
algo modificada, aquí un acto motiva al otro. Modificada porque ante todo mi voluntad y <la> empatía de la voluntad del otro están en una referencia-de-porque, pero luego también mi voluntad y la del otro. Esta motivación tiene sus presuposiciones necesarias COMO motivación (no presuposición *real* como estado de conciencia *real*), las conocidas como "veo el gesto del otro". Traer aquí a colación la causalidad de la naturaleza sería abandonar la actitud.

h) Cuerpo y espíritu como unidad comprehensiva: *objetos* "espiritualizados"

La unidad completamente intuitiva que se ofrece donde captamos una persona COMO TAL (por ejemplo, cuando hablamos como persona a personas, o escuchamos lo que hablan, trabajamos junto con ellas, observamos su proceder) es la unidad de la "EXPRESIÓN" y "LO EXPRESADO", la cual pertenece a la esencia de todas las unidades comprehensivas.[f] La unidad cuerpo-espíritu no es la única de esta especie. Cuando leo las "páginas y renglones" de este libro o leo en este "libro", capto las palabras y oraciones, están ahí delante cosas físicas: el libro es un *cuerpo*, las páginas son páginas de hojas de papel, los renglones son ennegrecimientos e impresiones físicas de ciertos sitios de estos papeles, etc. ¿Capto esto cuando "veo" el libro, cuando "leo" el libro, cuando "veo" que está escrito lo que está escrito,

[f] *Cfr.* Anexo VIII, p. 320.

que está dicho lo que está dicho? Estoy ahí obviamente en una actitud enteramente distinta. Tengo en verdad ciertas "apariciones", la *cosa* física, los sucesos físicos en ella, aparecen, están ahí en el espacio en determinada orientación a "mi" centro de aprehensión, esto es, delante de mí, a la derecha, a la izquierda, etc., exactamente tal como si yo en mi experimentar estuviera dirigido a lo corpóreo. Pero precisamente no estoy dirigido a esto. Veo lo *cósico* en la medida en que me aparece, pero "vivo comprehensivamente en el sentido". Y en tanto que hago esto, ante mí está la unidad espiritual de la oración y del nexo de oraciones, y éstas a su vez tienen su carácter, por ejemplo, la determinada peculiaridad estilística que se me impone, que distingue este libro como producto literario de otro del mismo género.

/237/ Ahora bien, podría decirse: con lo físicamente aparente como una primera *objetidad*, está ENLAZADA una segunda, precisamente el sentido que "anima" lo físico. Pero sobre ello pregunto: ¿estoy dirigido a una segunda *objetidad*, sólo externamente vinculada con la primera? ¿No es más bien aquello a lo que estoy dirigido una unidad fusionada de un cabo a otro, que no está en absoluto JUNTO a la física? Ciertamente aquí no se trata de un nexo en el que las partes estén "una fuera de la otra", una vinculación en la que cada parte también pudiera ser por sí, prescindiendo de la forma que las enlaza.

Tomemos un ejemplo adecuadamente modificado: aquí tengo ante mí una joya, y me interesa exclusivamente un hermoso zafiro que está engastado en ella. Lo contemplo, estoy vuelto a él en una experiencia dirigida a él. El resto de la joya aparece, pero no cae en el marco de mi percepción observadora. O como investigador de la naturaleza miro por sí un órgano que voy a disecar; el resto del cuerpo físico del cual lo extirpo, lo veo, pero no lo observo, y casos similares. ¿Ocurre esto o algo análogo en el caso de la actitud orientada a algo espiritual?; ¿es lo espiritual algo enlazado a lo corporal aparente, a semejanza de una parte física que está enlazada a otra parte física?;[175] ¿pongo la atención en ello, precisamente sin co-atender a lo corporal? Se reconoce sin duda que precisamente la situación es enteramente distinta.

Ciertamente puedo decir que lo físico tiene una animación, y en un sentido diferente y no obstante conexo. La palabra, la oración, el texto literario entero (el drama, el tratado) tiene su contenido espiritual, su "sentido" espiritual. Y en ello aparece un nexo de naturaleza física. En todo momento puedo prestar atención a éste, puedo tomar mi actitud de tal modo que la mirada observadora, experimentante, atenta (la intención temática),[176] entra en estas apariciones y MIENTA el ser-ahí que aparece espacialmente. Entonces esto está precisamente "ahí". Puedo luego, a partir de ahí, retornar de nuevo a la actitud en la cual el drama, el tratado o la oración singular del mismo son mi *objeto*; ahora tengo, empero, un *objeto* que ya no está AHÍ en el espacio, en este sitio; esto no tiene ningún sentido en este caso.

Puedo luego, al reflexionar y confrontar un *objeto* / COMO /238/ *objeto* de una actitud con el otro como *objeto* de la otra actitud, decir: el libro existente, la página de papel existente, tiene un sentido particular, está animada por una mención. El libro con sus hojas de papel, su pasta, etc., es una *cosa*. A esta *cosa* no se engancha una segunda, el sentido, sino que éste PENETRA "ANIMANDO" el todo físico en cierta manera; a saber, en tanto que anima cada palabra, pero, de nuevo, no cada palabra por sí, sino nexos de palabras que se enlazan mediante el sentido en configuraciones dotadas de sentido;[177] éstas se enlazan a su vez en configuraciones superiores, y así sucesivamente. Al animar las apariciones sensibles, el sentido espiritual está FUSIONADO con ellas en cierta manera en vez de solamente enlazado en una yuxtaposición enlazada.[178]

Está claro que este análisis, así sea todavía insuficiente, se aplica en primer lugar a toda obra espiritual, a toda obra de arte y a todas las *cosas* que tengan un sentido espiritual comprehensivo, un significado espiritual. Naturalmente, se aplica por tanto, *mutatis mutandis*, a todas las *cosas* de la vida corriente en el interior de la esfera de la cultura, de la esfera actual de la vida. Un vaso para beber, una casa, una cuchara, el teatro, el templo, etc., significa algo. Y siempre es algo distinto ver la cosa como *cosa* y ver la cosa como objeto de uso, como teatro, como templo, etc. En lo cual el sentido espiritual tan pronto pertenece a una ESFERA puramente IDEAL y no tiene ninguna

referencia de existencia, tan pronto tiene una tal REFERENCIA DE EXISTENCIA, mientras que ciertamente nunca es, propiamente entendido, algo *cósico-real*, ligado como una segunda existencia a la existencia física. Por todas partes consta que es una MANERA DE APERCEPCIÓN FUNDAMENTAL, una peculiar actitud de experiencia, en la cual lo sensiblemente aparente (lo predado)[179] no se convierte en algo sensiblemente dado, percibido, experimentado, pero en su "fluido anímico", precisamente en la unidad de la aprehensión de otra índole, ayuda a constituir una *objetidad* de índole peculiar.[g] [180] Obviamente tiene ahí otra "función subjetiva", otro modo subjetivo que en el caso de la experiencia temática externa.[181]

Con mayor exactitud tendríamos que decir que los casos son
/239/ diferentes. Así los casos del *OBJETO* DE USO y de la / obra literaria, la obra escultórica, etc. En el último caso, los signos de la escritura son extraesenciales, pero ya no lo son, en cambio, los sonidos de las palabras asociados, que por su lado no están puestos como recuerdo o como existentes y no son siquiera "aparentes". En el caso del *objeto* de uso, ciertas determinaciones de existencia sensibles del mismo entran en la aprehensión total; miro la forma de la cuchara, etc., pues co-pertenece esencialmente a una cuchara. Aquí se dirá que la percepción con su tesis de existencia[182] es directamente soporte para la captación espiritual. Pero también ahí consta que lo espiritual no es nada segundo, nada ligado, sino precisamente animante; y la unidad no es enlace de dos, sino uno, y ahí está solamente uno; el ser físico puede ser captado (ejecutando la tesis de existencia)[183] por sí mediante actitud *natural* como ser de la naturaleza, como ser *cósico*, y en la medida en que uno PUEDA adoptar esta actitud, ella está ahí "incluida". Pero ahora no llega un excedente que fuera puesto sobre ello, sino más bien un ser espiritual que encierra esencialmente lo sensible y, sin embargo, otra vez, no lo encierra como parte, como algo físico es parte de otro algo físico. En algunos casos tenemos como soporte una naturaleza real, una existencia; en algunos también —como ya se mencionó arriba— algo físicamente irreal que no tiene existencia. La armonía de

[g] La actitud misma no constituye la formación espiritual; lo físico-espiritual ya está preconstituido, pretemático, predado.

los ritmos de una obra literaria dramática no puede ponerse como existencia *real*; así como este drama no está en parte alguna como espacialmente existente,[184] así tampoco esta armonía está en parte alguna. A la unidad espiritual ideal le corresponde la armonía ideal.[h 185]

Dejemos ahora la región de estos "*objetos* espirituales" en parte *reales* y en parte ideales, configuraciones del "espíritu *objetivo*", y consideremos de nuevo los SERES VIVOS ESPIRITUALES, estos peculiares seres animados; diremos los hombres (pero naturalmente ocupándonos también de todos los animales). Arriba la cuestión era: / ¿es él un enlace de dos *realidades*?, ¿lo veo como /240/
tal? Si lo hago, entonces capto una existencia corpórea; pero no estoy en esta actitud cuando veo hombres. Veo al hombre, y al verlo veo también su cuerpo. En cierta manera, la aprehensión del hombre atraviesa la aparición del *cuerpo*, que es ahí cuerpo. En cierta medida, la aprehensión no permanece en el *cuerpo*, no dirige a él su flecha, sino que lo atraviesa –tampoco la dirige a un espíritu enlazado con él, sino precisamente al hombre. Y la aprehensión-de-hombre, la aprehensión de esta persona de ahí, que baila y charla y ríe divertida o discute cuestiones científicas conmigo, etc., no es aprehensión de algo espiritual hilvanado al cuerpo, sino la aprehensión de algo que se ejecuta a través del medio de la aparición del *cuerpo*, aprehensión que encierra esencialmente en sí la aparición del *cuerpo* y que constituye un *objeto* del cual puedo decir: TIENE una corporalidad, tiene un *cuerpo* que es una *cosa* física, con tal o cual contextura, y TIENE vivencias y disposiciones vivenciales. Y tiene peculiaridades que

[h] En la exposición (que por lo demás es completamente insuficiente) hay que mantener separadas dos cosas:

1. Si lucho contra la ligadura, se puede querer decir que no es un estar exteriormente vinculadas dos cosas que precisamente están enlazadas en el sentido de la aprehensión total y que en la transición de la mirada de la una a la otra aparecen como partes del mismo nivel, o sea, unidad externa de partes del mismo nivel.

2. Mediante lo que da sentido espiritualmente a un soporte sensible (lo cual no significa estar vinculado exteriormente según (1)) lo sensible recibe, por así decirlo, una vida interna y, como en el caso de una obra literaria (drama), el soporte físico es una multiplicidad de miembros sensibles que están animados múltiple y unitariamente, de modo que tampoco en este sentido está el sentido espiritual JUNTO a lo físico. (*Cfr.* también p. 243.)

poseen a la vez ambos lados: caminar así y asá, bailar así y asá, hablar así y asá, etc. El hombre en sus movimientos, acciones, en su hablar, escribir, etc., no es un mero enlace, el anudamiento de una *cosa* llamada alma con otra llamada cuerpo. El cuerpo en cuanto cuerpo es, de cabo a rabo, cuerpo lleno de alma. Cada movimiento del cuerpo está lleno de alma, el ir y venir, el pararse y sentarse, correr y bailar, etc. Igualmente toda obra humana, todo producto, etcétera.[i]

186 La aprehensión del hombre es tal que atraviesa como "sentido" la aprehensión del *cuerpo*: no como si aquí se tratara de una secuencia temporal, primero la aprehensión del *cuerpo* y después la del hombre, sino que es una aprehensión que tiene la aprehensión del *cuerpo* que constituye la corporalidad como soporte fundante para la aprehensión de sentido comprehensiva: en la base y en cuanto a lo principal, es igual al modo como el texto es el "cuerpo" para el "sentido" animador. Más aún: la página impresa o la conferencia pronunciada no es una
/241/ dualidad enlazada / de texto y sentido; más bien cada palabra tiene su sentido, y eventualmente partes de palabra tienen ya carácter de palabra, así como ya el sentido apunta en indicación anticipadora a un nuevo sentido, nuevas palabras, así como las palabras se enlazan en formaciones de palabras, en oraciones, las oraciones en nexos de oraciones, por el hecho de que el sentido animador tiene tal acompasamiento, tiene tal entretejimiento de sentido, tal unidad, una unidad que tiene empero su sostén, o mejor, su corporalidad, en soportes de palabras, de modo que el todo de la conferencia es, de cabo a rabo, una unidad de cuerpo y espíritu, y en sus articulaciones siempre unidad de cuerpo y espíritu, cuya unidad es parte de una unidad de nivel superior, y finalmente está ahí la conferencia misma como unidad del nivel más alto:

Exactamente así ocurre con la unidad hombre. No es el cuerpo una unidad física indivisa, indivisa desde el punto de vista de su "sentido", del espíritu. Sino la unidad física del cuerpo que está ahí, del que se altera así y asá o está en reposo, está múltiplemente ARTICULADA y, según las circunstancias, ya más determinada, ya menos determinada. Y la articulación es una

[i] *Cfr.* Anexo IX, p. 320 s.

ARTICULACIÓN DE SENTIDO, y esto quiere decir que no es de tal índole que pueda hallarse en el interior de la actitud física, y como si a cada partición física, a cada diferenciación de propiedades físicas le conviniera "significado", a saber, significado como cuerpo, o le conviniera un sentido propio, un "espíritu" propio. Más bien la aprehensión de una *cosa* como hombre (y con más precisión como hombre que habla, lee, baila, se enfada y vocifera, se defiende o ataca, etc.) es precisamente de tal índole que anima múltiples momentos, pero señalados, de la objetividad corpórea aparente; a lo singular le da sentido, contenido anímico, y a las singularidades ya animadas las vincula de nuevo, conforme a las exigencias que yacen en el sentido, en una unidad superior y, por último, en la unidad del hombre. Solamente hay que prestar atención todavía a que en cada caso sólo un poco de lo corporal cae realmente en la aparición, sólo un poco aparece en animación directa, mientras que mucho puede ser "supuesto", co-aprehendido, co-puesto, y es co-puesto de una manera más o menos indeterminadamente-vaga, y esto es algo corporal co-puesto y tiene un sentido co-puesto. Una parte mayor puede permanecer completamente indeterminada y retener todavía, sin embargo, tanta determinación: / cierto algo /242/
corporal con cierto algo espiritual —algo cierto, que como horizonte de experiencia puede determinarse con más precisión mediante la experiencia.[187]

Esta apercepción del espíritu se transfiere al propio yo, que en cuanto apercipiente de otros espíritus obviamente no tiene que estar apercibido para sí mismo de esta manera —como unidad comprehensiva, como espíritu—, y cuando no está apercibido así, funge como yo puro no-*objetivado*. A la aprehensión del hombre (en el sentido espiritual) en referencia a mí mismo, llego mediante la comprehensión de los otros, a saber, en la medida en que no solamente los comprehendo como miembros centrales para el mundo circundante restante, sino también para mi cuerpo, que para ellos es *objeto* circunmundano. Precisamente por ello los comprehendo como aprehendiéndome a mí mismo de modo similar a como yo los aprehendo; aprehendiéndome, pues, como hombre social, como unidad comprehensiva de cuerpo y espíritu. Ahí yace una identificación entre el yo que encuentro en la inspección directa (como yo, que tengo

enfrente mi cuerpo), y el yo de la representación ajena de mí, el yo que el otro, en actos que yo por mi parte le asigno al otro, puede comprender y poner a una con mi cuerpo como el representativamente "externo" a él. La representación comprehensiva que otros tienen o pueden tener de mí me sirve para aprehenderme a mí mismo como "hombre" social, o sea, aprehenderme de manera enteramente distinta que en la inspección directamente captante. Mediante esta especie de aprehensión complicadamente construida ME DISPONGO EN EL CONGLOMERADO DE LA HUMANIDAD, o forjo más bien la posibilidad constitutiva para la unidad de este "conglomerado". Ahora por vez primera soy propiamente yo frente al otro y puedo ahora decir "nosotros"; y ahora también llego por primerísima vez a ser "yo" y el otro precisamente otro; "nosotros" todos somos hombres, de la misma especie unos y otros, capacitados como hombres para entrar en trato unos con otros y contraer enlaces humanos. Todo ello se lleva a cabo en la actitud espiritual y sin "naturalización" alguna. Pero ya sabemos que podemos convertir toda UNIDAD COMPREHENSIVA "hombre" en una UNIDAD DE NATURALEZA, en la *objetividad* biológica y psicofísica, en la que ya no funge el puro espíritu como miembro de una unidad comprehensi-
/243/ va, sino que se constituye una nueva unidad fenomenal, / una *cosidad objetiva*. Esto se transfiere a mí mismo como *objeto* de la naturaleza: como se ve, una manera de representación muy mediata. Mediante el cambio de la actitud se muda en mí, aunque más mediatamente que en los otros, el yo espiritual en el anímico de la doctrina del alma científico-natural.

Éste es un análisis fundamental QUE COMPRENDE TODOS LOS *OBJETOS* ESPIRITUALES, TODAS LAS UNIDADES DE CUERPO Y SENTIDO, es decir, no solamente hombres singulares, sino comunidades humanas, todas las configuraciones culturales, todas las obras individuales y sociales, las instituciones, etcétera.

188 Ahora bien, si no pudimos dejar que la relación de cuerpo y espíritu valiera, y valiera por todas partes, como un enlace de dos cosas, ello no se opone a que por otro lado adscribamos al cuerpo una unidad corporal y al sentido una unidad de sentido, de modo que ahora reconozcamos: la unidad corporal-espiritual que llamamos hombre, Estado, Iglesia, encierra en sí unidades de dos clases, a saber, unidades corporales como uni-

dades materiales-corpóreas (esto último en todos los casos en que entra una existencia corpórea en el todo del *objeto* "espiritualizado") y unidades espirituales. En ello hay que distinguir que el hombre singular es:

1. cuerpo unitario, esto es, *cuerpo* portador de sentido, animado,

2. espíritu unitario; en el Estado, el pueblo, en una unión y similares, tenemos una pluralidad de cuerpos que están en las referencias físicas que exige el trato mutuo directo o indirecto. Lo que pertenece a esto, tiene sentido. Cada cuerpo tiene su espíritu, pero están enlazados mediante el ESPÍRITU COMÚN que se propaga entre ellos, el cual no es nada junto a ellos, sino un "sentido" o "espíritu" que los abraza. Ésta es una *objetidad* de nivel superior.

En otros *objetos* espirituales, a saber, los IDEALES, como el drama, la obra literaria en general, la obra musical, pero en cierta manera también en toda otra obra de arte, ocurre de otro modo, en tanto que el cuerpo sensible no es algo existente. (El cuerpo sensible de la pintura no es la pintura que cuelga en la pared. No sería difícil desarrollar más esto. Sin embargo, se halla muy lejos del presente contexto.)

En todo caso, respecto de la unidad del espíritu, la cual / /244/
compone el "sentido" del cuerpo, en el caso del hombre singular tenemos que prestar atención a lo siguiente:

189 LA EMPATÍA DE PERSONAS no es más que aquella aprehensión que precisamente COMPRENDE el SENTIDO, esto es, capta el cuerpo en su sentido y en la unidad del sentido que ha de portar. Ejecutar empatía quiere decir captar un ESPÍRITU *OBJETIVO*, ver un hombre, una muchedumbre, etc. Aquí no tenemos un aprehender el cuerpo como portador de algo psíquico en el sentido de que el cuerpo estuviera puesto (experimentado) como *objeto* físico y le fuera luego añadido algo distinto, como si fuera aprehendido como algo en referencia a, o en enlace con, algo distinto. Se trata precisamente de una *objetivación* de nivel superior, la cual se superpone a la del otro estrato de aprehensión de modo tal que se constituye la unidad de un *objeto* que, por su lado (sin ningún enlace, el cual presupondría separación), implica un estrato *objetivo* de nivel inferior y de nivel superior, los cuales se diferencian sólo posteriormente.

[190] La unidad que está dada en la aprehensión del ser espiritual se deja diferenciar, mediante cambio de la actitud aprehensiva, en cuerpo y sentido. El cuerpo humano aparece en una aparición perceptiva; como correlato de ella, él está ahí como realidad, de modo que se dispone en la realidad del entorno de quien comprende, de quien con este cuerpo capta a la persona humana como compañero. Visto con exactitud, no pone o capta en sentido propio (el sentido de una tesis actualmente ejecutada) la realidad del cuerpo cuando capta a la persona que se expresa en éste: así como al leer tampoco ponemos el signo escrito en el papel en una tesis de experiencia actual ni lo convertimos EN "TEMA" de tomas de posición teóricas o hasta prácticas; el signo escrito "aparece", pero nosotros "vivimos" en la ejecución del sentido. Igualmente aparece el cuerpo, pero nosotros ejecutamos los actos de la comprehensión, captamos a las personas y los estados *personales* que se "expresan" en su contenido aparicional. En cuanto expresados, pertenecen solamente al cuerpo aparente de mi entorno; pero este PERTENECER significa aquí una relación peculiar, que nada tiene menos que el sentido de la unidad fundada de la naturaleza hombre en
/245/ cuanto ser *animal* –en cuanto *objeto* zoológico–, / sino que más bien precede a la constitución de toda unidad semejante.

En la comparación con las unidades de texto y sentido a que recurrimos antes, hay que prestar atención a que en el caso de éstas se trata de unidades *irreales*. La unidad de cuerpo y espíritu se constituye, empero, como unidad superior de dos unidades *reales*. Exige multiplicidades constitutivas propias, lo que naturalmente se muestra en la acreditación de esta unidad en la conciencia de su dación explícita.

[191] Para llegar a la dación, una objetividad de experiencia *real*[192] tiene que reunir ambas unidades *reales*, cuerpo y alma, y perseguir unitariamente en la experiencia sus referencias de dependencia respecto de circunstancias *reales*, y la una respecto de la otra. En vez de fijarse meramente en el cuerpo, y de nuevo, en vez de, viviendo en la comprensión, fijarse meramente en la persona, tenemos en primer lugar que tomar el enlace producido entre la expresión y lo expresado como un TODO y ver cómo se comporta éste en la experiencia concordante. Se tendrá que decir, naturalmente, que ya ANTES del VOLVERSE Y LA

CAPTACIÓN experimentantes, esta unidad de la expresión y lo expresado es CONCIENTE COMO UNA *REALIDAD* ÚNICA en el curso de las aprehensiones perceptivas inherentes; que está perceptivamente presente como una formación DE DOS NIVELES, y de tal modo que la dependencia de circunstancias de la formación en su totalidad encierra esencialmente en sí la dependencia de los sucesos del nivel superior respecto de los del nivel inferior.

De hecho, una unidad de la apercepción *realizadora* es siempre vivencia, por la cual, volviéndose, puede internarse la mirada del yo puro y captar la *realidad* fundada así como sus respectivos estados y circunstancias. Hay que advertir, empero, que la UNIDAD DE EXPRESIÓN es PRESUPOSICIÓN para la constitución de la *realidad* fundada en cuanto *realidad* que encierra en sí niveles, y que ella no es en sí misma ya esta *realidad*. Podemos formular esto así: por la expresión está para el sujeto experimentante la persona del otro primeramente ahí en general, y ésta tiene que estar primeramente ahí en general para que pueda entrar como nivel en una unidad *real* de nivel superior, y justo también con aquello que sirve como expresión.

En sí, muy bien sería pensable que todas las referencias *reales* /246/
entre cuerpo y espíritu se redujeran a la unidad de expresión. El ser espiritual se expresaría en lo corporal en la medida en que el espíritu fuera captable, pero faltaría la unidad psicofísica; cuerpo y alma no aparecerían en vinculación *real*. Tal vez se objete: el enlace entre la expresión y lo expresado es ya él mismo aprehensible como *real*. Si el cuerpo tiene la peculiaridad de que a su tipo general y en particular a ciertos sucesos suyos, llamados gestos, palabra hablada, etc., se enlazan con regularidad empírica estados personales como estados que hay que co-poner, entonces estos sucesos tienen precisamente consecuencias espirituales *reales*. A la inversa, cuando transcurren ciertos estados espirituales y paralelamente se presentan en el cuerpo ciertos gestos, ademanes, etc., ahora lo espiritual tiene entonces consecuencias *reales* en el cuerpo o es, conforme a ello, causalmente experimentado. No obstante, solamente se necesita pronunciar tales proposiciones para ver que este parecer no es sostenible. Un ENLACE PARALELÍSTICO de esta especie no crea una *realidad* de nivel superior. Tendríamos entonces dos *realidades*, y cada una tendría sus estados y propiedades *reales*:

dentro de ciertos límites habría un corresponderse; los estados paralelos podrían inferirse a partir de los estados paralelos, emplear los unos como anuncio de los otros. Pero no surgiría una nueva propiedad *real* única, y tampoco podría hablarse de una causalidad que enlazara cuerpo y espíritu; pues ello presupondría que ambas *realidades* adoptarían una para la otra, respecto de sus estados *reales*, la función de circunstancias. Pero tal como hemos presupuesto la situación, la anulación de una *realidad* no cambiaría nada para la otra; la multiplicidad total de sus estados sería la misma.

Sin embargo, en verdad está frente a nosotros, en actitud adecuada, el hombre como una UNIDAD *REAL* con propiedades *reales* que llamamos psicofísicas y que presuponen una causalidad de cuerpo y alma, uno en referencia al otro. Precisamente mediante tal causalidad se hace posible una peculiar unidad fundada. En el sentido de la apercepción natural del hombre hay algo así como salud y enfermedad en sus innumerables formas, donde /247/ la enfermedad del cuerpo / tiene trastornos anímicos, en general múltiples consecuencias experimentables para el alma. En la experiencia se dan también causalidades inversas, por ejemplo, el hecho de que la voluntad, en tanto que tiene al cuerpo como campo de su libertad, arrastre tras sí sucesos corporales. Ciertamente no es preciso enumerar singularmente todas las formas de causalidad psicofísica que, aunque negadas en argumentaciones filosóficamente subsiguientes, dominan, sin embargo, la simple aprehensión experimental del ser *animal*. Lo que aquí es importante es que por ellas entra en la aprehensión experimental algo que no está encerrado sin más en la unidad de la "expresión" y lo "expresado".[j]

El cuerpo, que aprehendemos como expresión de la vida espiritual, es a la vez un fragmento de naturaleza, incorporado al nexo causal general, y la vida espiritual, que captamos a través de la expresión corporal y comprendemos en sus nexos de motivos, aparece ella misma, merced a su enlazamiento en el cuerpo, como condicionada por procesos de la naturaleza, apercibida de modo *natural*. La unidad de cuerpo y espíritu es una unidad doble, y correlativamente en la apercepción unitaria del

[j] *Cfr.* el Anexo X, p. 321 ss.

hombre está incluida una doble aprehensión (la personalista y la naturalista).

§ 57. *Yo puro y yo* personal *como* objeto *de la apercepción reflexiva de sí mismo*[k]

Si tomamos el YO PERSONAL tal como lo encontramos en la *inspectio* (o sea, sin considerar su unidad con el cuerpo expresivo que nos es dado en la empatía), al principio no parece diferenciarse del yo puro. El cuerpo es entonces mi haber, esto es, en el más amplio sentido, frente a mí como todo lo predado, ajeno al yo, de modo análogo a las *cosas* de mi entorno. Ciertamente, el cuerpo tiene ahí (como también ya antes vimos) una subjetividad particular, es todavía, en sentido particular, mío propio: ÓRGANO y sistema de órganos del yo, órgano de percepción, órgano de mis acciones en el entorno "externo", en el entorno extracorporal, etc. Yo mismo, empero, soy el sujeto del "yo vivo" actual, yo padezco y hago, yo soy afectado, yo tengo mi enfrentante, soy afectado, atraído, rechazado, motivado en diferentes formas por / lo enfrentante. O más distintamente: /248/
LA PERCEPCIÓN DE SÍ MISMO ES UNA REFLEXIÓN (reflexión de sí mismo del yo puro)[193] y presupone, conforme a su esencia, una CONCIENCIA IRREFLEJADA. La vida de yo irreflejada, con referencia a toda clase de predaciones, a un mundo circundante *cósico* ajeno al yo, a un mundo de bienes, etc., adopta una señalada configuración, precisamente la de la reflexión de sí mismo o percepción de sí mismo, la cual es por ende un modo particular del "yo vivo" en el nexo general de la vida de yo. Expuesto con más precisión, adopta la configuración: yo percibo que he percibido esto o aquello y aún lo percibo continuamente;[194] que esto o aquello que antes me afectaba sin ser percibido, ha atraído mi atención sobre sí; que aún permanezco fijo en ello; que una alegría me movió y aún me mueve; que formulé una decisión y la mantengo, etc. Mediante tales reflexiones sé de mi vida de yo irreflejada; ellas me traen estructuras de tal vida al foco visual del advertir.

La reflexión puede ser una continua y proseguida unidad de reflexiones; reflexionando paso de un *cogito* que se ha vuelto

[k] *Cfr.* el § de igual nombre en el Anexo X, p. 325 ss.

objeto captado a otro, y de nuevo a otros, y ahí, por esencia, se identifica el yo que es el sujeto en cada *cogito*; las múltiples acciones y pasiones del yo están primigeniamente dadas como las del yo idéntico uno, y correlativamente el múltiple haber, lo que afecta, lo predado de la esfera inmanente o trascendente como haber del mismo yo. Todas éstas son descripciones que atañen al yo puro.

[195]En tanto, cuando me muevo así en actos de reflexionar vivos, irreflejados, en campos de la reflexión (de las subjetividades *objetivadas*), EXPERIMENTO con ello cómo me "comporto" en diferentes circunstancias subjetivas, esto es, con referencia a mi esfera de las predaciones respectivas (de mi mundo circundante en un sentido amplísimo); y si me adentro en el entrelazamiento de las motivaciones de mi *cogito*, en las intencionalidades abiertas y ocultas de la motivación, entonces experimento cómo soy motivado por ellas y cómo SUELO estar motivado por ellas, qué ÍNDOLE PECULIAR EXPERIMENTABLE poseo EN GENERAL en cuanto sujeto de motivación de estas[196] circunstancias motivantes:[I] [197]
/249/ / o qué clase de SUJETO *PERSONAL* soy.[II] [198] Todo ello ante todo sin la compañía de una fijación conceptual y sin pensar (sin "reflexionar" sobre ello en un sentido enteramente distinto, a saber, precisamente en el sentido del comportamiento pensante y enunciante). Distinguimos, pues, de la REFLEXIÓN DEL YO PURA, de la reflexión sobre el yo puro que pertenece por esencia a todo *cogito*, la EXPERIENCIA TEMÁTICA REFLEXIVA sobre la base de la aper-

[I] Aquí hay que distingir: costumbres que tengo, pero que en diferentes pasados no tenía, sino que tenía otras. Por otro lado: el estilo-de-la-costumbre. ¿Pero es "costumbre" aquí un buen título? ¿No tengo en cuanto yo mis tomas de posición y mi manera de tomar posición, y no por meras costumbres, sino por libertad y capacidades de diferente especie?

[II] ¿Debe significar esto: meramente por reflexión repetida sobre las motivaciones de mis afecciones y acciones surge una apercepción de experiencia del yo como yo-de-afecciones y yo-de-acciones? Pero en cuanto yo *personal* yo soy el hombre entre hombres. ¿Qué va antes, la conformación de la apercepción inductiva de la especie *personal* de los otros o de la mía propia? ¿Y se trata meramente de la apercepción inductiva-asociativa? La persona es el sujeto de las capacidades. La capacidad de un hombre no se constituye puramente como formación asociativa, y su devenir y crecer lo llego a conocer en la especie de experiencia que le es propia, en la que la asociación libre desempeña un papel constante. Aquí todavía hay mucho que aclarar.

cepción de la experiencia desarrollada, cuyo objeto intencional es este yo empírico, el yo de la intencionalidad empírica, como experiencia de sí mismo del YO *PERSONAL* con referencia a los nexos de experiencia en los cuales este yo *personal* (o sea, con referencia a los actos que ejecuta en las circunstancias motivantes pertinentes) se acredita según sus "PECULIARIDADES *PERSONALES*" O RASGOS DE CARÁCTER.

Para complementar esta exposición hay que tomar en cuenta que la reflexión interna que aquí ejecuto no excluye, sino que incluye, que en ella me aprehenda como yo humano también en las referencias en las cuales me encuentro frente a los otros hombres. Como yo *personal* me comporto en efecto también frente a los otros como otros que co-pertenecen a mi mundo circundante. Pero está claro que, si me mantengo en el acervo de lo que ofrece la pura y propia percepción de sí mismo, y me limito a la preservación de mi *personalidad* en las circunstancias de mi comportamiento circunmundano, puedo prescindir del estrato aprehensivo que se introduce al representarme a la vez como el mismo que los otros aprehenden desde fuera en empatía. / [199]Y finalmente, aun cuando elimine toda apercepción /250/
relativa a otros y con ello todo aquello que ésta aporta para la apercepción restante del mundo circundante y de mí mismo, queda obviamente mi yo que se comporta reguladamente en mi puro mundo circundante (*natural, cósico*) y una apercepción *personal* limitada. En la intuición de sí mismo propiamente dicha (percepción de sí mismo, recuerdo de sí mismo) no entra desde un principio nada de la representación de cómo me vería yo desde un allá, desde el punto de vista de otro, etcétera. [m][200]

[m] El yo *personal* es el yo-hombre. Yo experimento el comportamiento de los otros en sus circunstancias circunmundanas, y de la reflexión repetida sobre su comportamiento igual en circunstancias iguales surge una apercepción inductiva. En la medida en que yo mismo me aperciba como hombre en el nexo humano, y en tanto que encuentre suficientes ocasiones de observar mi propio comportamiento y como comportamiento regulado (mis costumbres, mis activas regularidades de comportamiento), llego a conocerme a mí mismo como "*realidad*" *personal*. Así pues, la reflexión *personal* que practico es por tanto una reflexión intencionalmente muy mediada.

Hay aquí, empero, todavía algunas cuestiones pendientes.

En primer lugar: un fragmento de apercepción inductiva concerniente a mí mismo surge antes de la experiencia de otros como somatológica. Hay que

Yo, el yo *personal*, soy para mí, tras el desarrollo de la apercepción de yo empírica, una predación, tal como la *cosa* me está predada una vez que la apercepción de *cosa* se ha desarrollado. Así como la "experiencia", en el sentido de la observación que se prosigue de propósito una vez desarrollada la apercepción de *cosa* y la satisfacción voluntariamente ordenada del interés por la cosa en series de experiencias, me da a conocer mejor la *cosa* –lo que conduce hasta la ciencia observacional–, así también con respecto al yo empírico. Yo "me interno en la experiencia" de propósito y, eventualmente con un interés puramente observacional, llego a conocerme "mejor". La percepción de sí mismo como percepción de sí mismo personal y el nexo de las experiencias de sí mismo reflexivas, me "enseña" que mis actos
/251/ de yo puros / se desenvuelven reguladamente en sus circunstancias subjetivas. EIDÉTICAMENTE veo o puedo ver intelectivamente que, en conformidad con estos transcursos regulados, tiene que desarrollarse NECESARIAMENTE la "representación" yo-persona, la apercepción de yo empírica, y tiene que seguir desarrollándose incesantemente; que por ende yo, si reflexiono tras un transcurso de vivencias, tras un transcurso de cogitaciones cualesquiera, tengo que encontrarme constituido como yo *personal*. El correr de las vivencias de la conciencia pura es necesariamente un curso de desarrollo en el cual el yo puro tiene que adoptar la configuración aperceptiva del yo *personal*, o sea, tiene que convertirse en el núcleo de toda clase de intenciones, las cuales hallarían su acreditación o su cumplimiento en series de experiencias de la especie aludida.

meditar seriamente cómo desempeña ahí el yo su papel como polo, y cómo se constituye un poder fijo (yo puedo mover la mano hacia allá, yo puedo palpar, etc.): mi cuerpo como sustrato de diversas "facultades" corporales. Luego múltiples costumbres en mi esfera subjetiva, entren otros ahí en consideración para mí o no. Intercambio de la observación de otro y de la observación de sí mismo, y con ello ampliación continuada de la apercepción inductiva.

Sin embargo, aquí entran en consideración, siempre y desde un principio, las capacidades yoicas y las somatológicas del estrato inferior. Una capacidad activa no es por cierto una costumbre, no es una peculiaridad inductivamente constituida, una formación meramente asociativa, si tomamos la asociación en el sentido acostumbrado. El análisis de la personalidad es aquí, por ende, muy imperfecto.

§ 58. *La constitución del yo* personal *antes de la reflexión*[n] [201]

[202]Así pues, al reflexionar me encuentro siempre como yo *personal*. Pero éste se constituye primigeniamente en la génesis que impera a lo largo del flujo de vivencias. Ahí la gran pregunta es: ¿se CONSTITUYE el yo *personal* SOBRE LA BASE de reflexiones de yo, es decir, de modo enteramente primigenio sobre la base de la percepción de sí mismo y la experiencia de sí mismo puras? Tenemos legalidades, como las que se hallan bajo el título "asociación", que pertenecen a la corriente de vivencias con su composición entera, o sea, tanto a las cogitaciones que ahí se presentan como a las demás vivencias. La cuestión es, por ende, si meramente gracias a tales legalidades pueden desarrollarse en general apercepciones y, en especial, las del yo *personal* que se comporta reguladamente con referencia a circunstancias subjetivas, de manera que las reflexiones sobre cogitaciones no desempeñan aquí un papel preferente; o si directamente éstas tienen ahí una FUNCIÓN CONSTITUTIVA particular y enteramente ESENCIAL. ¿Tengo que recorrer en la experiencia reflexiva mis maneras de comportamiento para que el yo *personal* como unidad de las mismas pueda llegar a ser conciente, o puede ya ser "conciente" en la PREDACIÓN, antes de que haya sido primigeniamente DADO mediante tales series de experiencias identificadoras y *realizadoras* que, en cuanto reflexiones sobre las cogitaciones, ponen la vista en el comportamiento en / referencia a las circunstancias? ¿Pero qué se organiza entonces en la esfera prerreflexiva? Seguramente se forman "asociaciones", se desarrollan indicaciones prospectivas y retrospectivas como en el caso de los "fondos" sensibles y *cósicos* inatendidos. Así pues, ya hay ahí una composición, y en la reflexión posterior, en el recuerdo, puedo y tengo que encontrar algo configurado. Ésta es la presuposición para la "explicitación", para la exhibición "plenamente conciente" del "si" y "entonces" y aquella identificación del yo con referencia a circunstancias inherentes a él en la cual el yo se constituye "propiamente" como unidad *personal-real*. (Se pregunta si no tiene lugar algo similar también para la constitución de *cosas*, lo que he mostrado de hecho en la *Lógica trascendental*.)[203] /252/

[n] Sobre este §, *cfr.* Anexo XII, p. 332 ss.

Pero aun prescindiendo de los nexos asociativos, el yo constituido en reflexión remite a otro: primigeniamente no soy propiamente una unidad a partir de la experiencia asociativa y activa[204] (si experiencia significa lo mismo que en el caso de la *cosa*). Soy el sujeto de mi vida, y el sujeto se desarrolla viviendo; no se experimenta primariamente a sí, sino que constituye objetos de la naturaleza, cosas de valor, herramientas, etc. En cuanto activo,[205] no se forma o se configura primariamente a sí, sino cosas para el trabajo. El yo no es primigeniamente a partir de la experiencia –en el sentido de la apercepción asociativa[206] en la cual se constituyen unidades de multiplicidades del nexo–, sino a partir de la vida (es lo que es no PARA el yo, sino él mismo el yo).

El yo puede ser más y distinto que el yo en cuanto unidad aperceptiva. Puede tener habilidades (disposiciones) OCULTAS que todavía no se ponen de manifiesto, que todavía no son *objetivadas* aperceptivamente, así como una *cosa* tiene propiedades que todavía no están incluidas en la apercepción de la *cosa*. Todos hacemos estas diferencias incluso en la consideración personal corriente de los hombres y conforme a ello en la consideración científico-espiritual (por ejemplo histórica), en la experiencia corriente. Alguien no se "conoce", no "sabe" lo que es; LLEGA a conocerse. La experiencia de sí mismo, la apercepción de sí mismo, se amplía constantemente. El "llegar a conocerse" es uno con el desarrollo de la apercepción de sí mismo, de la constitución del "sí mismo", y ésta se ejecuta a una con el desarrollo del sujeto mismo.

/253/ ¿Pero qué pasa con un supuesto comienzo? En el comienzo de la experiencia aún no está predado, ahí delante como objeto, un "sí mismo" constituido. Está completamente latente para sí y para otro, por lo menos en la intuición. Los otros, empero, ya pueden, empatizando, intracomprender más, en tanto que para ellos está experimentalmente delineada la forma de la subjetividad como forma que se constituye en el desarrollo. Lo peculiar del sujeto espiritual es que en él se presenta la apercepción "yo" en la que este "sujeto" es el "objeto" (aun cuando no siempre el *objeto* temático). EN LA *cosa* no se presenta una apercepción "*cosa*", sino solamente en sujetos. Tiene por ende que distinguirse: "yo, el que soy" por el lado del sujeto y "yo, el que soy" en cuanto *objeto* para mí, que en el yo-soy existente es representado, cons-

tituido, eventualmente mentado en el sentido específico: el mí. Aquí es mentada "la persona" constituida para mí, el yo que es conciente como sí mismo.[207]

Y no se tiene que decir: el yo durmiente en oposición al despierto es la completa inmersión en la materia-de-yo, en la hyle, el ser-yo inseparado, el hundimiento-del-yo, mientras que el yo despierto se contrapone a la materia y es así afectado, hace, padece, etc. El yo pone el no-yo y se comporta hacia él; constituye siempre su enfrentante, y en este proceso está motivado y siempre de nuevo motivado, y no caprichosamente, sino ejerciendo "AUTOPRESERVACIÓN". Si prescindimos de un nivel inferior, en el que la "objetividad sensible" nace como unidad "sin actos", entonces el yo se desarrolla sin cesar, su hacer y padecer tienen repercusiones. El yo se ejercita, se acostumbra, en el comportamiento posterior está determinado por el anterior, crece la fuerza de algunos motivos, etc. Se "consigue" habilidades, se pone metas y en el alcanzar las metas adquiere capacidades prácticas. No solamente hace, sino que también las acciones se vuelven metas, e igualmente los sistemas de acciones (por ejemplo, quiero poder tocar sin dificultad una pieza de piano) y las capacidades correspondientes.

§ 59. *El yo como sujeto de las capacidades*

El yo como unidad es un sistema del "YO PUEDO". Aquí hay que diferenciar entre el "yo puedo" FÍSICO, el corporal y corporalmente mediado, y el ESPIRITUAL. / Yo tengo dominio sobre mi /254/
cuerpo, yo soy quien mueve y puede mover esta mano, etc. Yo puedo tocar el piano. Pero no siempre me sale bien. Lo he desaprendido, he perdido práctica. Yo ejercito mi cuerpo. En las actividades más comunes generalmente no pierdo la práctica. Pero cuando he estado enfermo mucho tiempo acostado, luego tengo que volver a aprender a andar, y rápidamente vuelvo a hacerlo. Pero puedo también enfermarme de los nervios, pierdo el dominio sobre mis miembros, "no puedo". En este respecto me he vuelto otro.

"Soy corporal-prácticamente[208] normal", esto es, que pueda mover "libre-naturalmente" mis órganos como órganos perceptivos y como órganos prácticos de la vida sensorial, es el

permanente estrato inferior normal. Soy espiritualmente normal en el representar cuando puedo ejecutar libremente mis experiencias espaciales,[209] conformaciones de la fantasía, recorrer libremente mis recuerdos; en el ámbito típico, natural, no ilimitadamente. Tengo una memoria normal, tengo una fantasía normal, igualmente una ACTIVIDAD NORMAL DE PENSAMIENTO: puedo sacar conclusiones, puedo comparar, distinguir, vincular, contar, calcular; también puedo valorar y sopesar valores, etc., normalmente como un "hombre maduro". Tengo por otro lado MI ÍNDOLE PECULIAR, mi cómo del moverse, del hacer, mis valoraciones individuales, mis maneras de dar preferencia, mis tentaciones, mis fuerzas para sobreponerme frente a ciertos grupos de tentaciones contra las que soy inmune; otro es en esto distinto, tiene otros motivos favoritos, otras tentaciones peligrosas para él, otras esferas de fuerza de acción individual, etc., pero dentro de la normalidad, específicamente la normalidad de la juventud, de la vejez, etc. Dentro de esta tipología hay naturalmente desarrollos particulares, cultivo conciente de sí mismo, conversiones internas, transformaciones mediante fijaciones éticas de metas, ejercicio, etcétera.

El yo espiritual puede así ser aprehendido como un organismo, un ORGANISMO DE CAPACIDADES, de su desarrollo en un estilo normal típico con los niveles de infancia, juventud, madurez, vejez. El sujeto "puede" variadamente y, conforme a su poder, es determinado al hacer por estímulos, por motivos actuales; es siempre de nuevo activo según sus capacidades, y las muda, enriquece, fortalece o debilita siempre de nuevo a través de
/255/ su / hacer. LA CAPACIDAD NO ES UN PODER VACÍO, SINO UNA POTENCIALIDAD POSITIVA que viene en cada caso a actualización, está siempre en disposición de pasar a la acción, a una acción que, en tanto que es vivencial, remite al poder subjetivo inherente, a la capacidad. La motivación, empero, es para la conciencia algo abierto, comprensible; la decisión "motivada" es clara como tal por la especie y la fuerza de los motivos. Finalmente todo remite comprensiblemente a la PROTOCAPACIDAD DEL SUJETO y luego a la CAPACIDAD ADQUIRIDA, surgida de la anterior actualidad de la vida.[o] [210]

[o] ¿Debe decirse que el "carácter primigenio" no es nada más que el hecho

El yo personal se constituye en la génesis primigenia no solamente como *personalidad* determinada IMPULSIVAMENTE, desde el comienzo y siempre impulsada también por "INSTINTOS" PRIMIGENIOS y siguiéndolos pasivamente, sino TAMBIÉN COMO YO SUPERIOR, AUTÓNOMO, LIBREMENTE ACTUANTE, guiado en particular por MOTIVOS DE RAZÓN, no meramente arrastrado y no libre. Tienen que cultivarse costumbres tanto para el comportamiento primigeniamente instintivo (de modo que la fuerza del impulso de la costumbre se enlaza con los impulsos instintivos) como para el comportamiento libre. Ceder a un impulso funda el impulso del ceder: por costumbre. Igualmente: dejarse determinar por un motivo de valor y resistir a un impulso funda una tendencia (un "impulso") a dejarse determinar de nuevo por semejante motivo de valor (y eventualmente por motivos de valor en general) y a resistir a un impulso semejante. Aquí SE ENTRELAZAN LA COSTUMBRE Y LA MOTIVACIÓN LIBRE. Si de nuevo actúo libremente, entonces sigo también en verdad a la costumbre, pero soy libre en tanto que sigo al motivo, a la razón en decisión libre.[p]

De todo ello hay que diferenciar, empero, la eficacia de la /256/
"asociación" en la que se constituye el sujeto empírico[211] *personal*. Si el sujeto *personal* significa para la corriente de vivencias cierta regla de desarrollo, y justo para las maneras del comportamiento del yo en circunstancias subjetivas, y cierta regla de la manera de comportarse en actividades y pasividades, entonces corresponde a esta regla cierta costumbre por así decirlo dóxica, cierta cualidad de conocido para el respectivo comportamiento del yo, ciertas tendencias de expectativa o posibles tendencias

de que al comienzo hay una motivación determinada, y en el desarrollo del yo cada motivación está co-condicionada por motivaciones ya ejecutadas antes fácticamente? Pero tendríamos que decir, sin embargo, ¿una determinada especie de motivación, y luego solamente para el comienzo? Pero el comienzo no debe entenderse sólo temporalmente.

[p] Fenomenológicamente, lo "acostumbrado" o lo "experimental" tiene su REFERENCIA intencional A CIRCUNSTANCIAS. Si éstas se *realizan*, entonces lo experimental sobreviene como algo esperado, como algo inherente a ellas. Un impulso instintivo tendría verdaderamente que estar también referido a circunstancias; en esa medida tenemos una expectativa de experiencia, pero ésta tiene implícitamente, en el caso de la costumbre, un horizonte de recuerdos similares. – Aún hay que preguntar: ¿qué pasa con la expectativa del ceder con su fuerza ascendente y la misma tendencia creciente del ceder?

de expectativa que se refieren al presentarse del comportamiento respectivo en la corriente de conciencia. Ahora bien, este comportamiento en la conciencia de fondo no es un esperar propiamente dicho, sino una PROTENCIÓN dirigida al acontecer futuro, la cual puede convertirse en expectativa por un giro de la mirada del yo. Pero no solamente eso; se constituye una objetividad, precisamente el sujeto de las maneras de comportamiento; el sistema de tales protenciones y entrelazamientos, el cual podría ser convertido en un "si – entonces" actual, en motivaciones actuales hipotéticas y causales, crea una nueva unidad intencional o, correlativamente, una nueva apercepción.

Por un lado tenemos, por tanto, tendencias que rigen el "yo hago", el "yo padezco", y fuerzas que le dan reglas. Por otro lado, tendencias de conciencia que caracterizan subsiguientemente a estos actos y al yo, y le confieren a éste aprehensión.

En toda la consideración que hasta ahora hemos hecho se ha hablado de la unidad-de-yo que se constituye en la corriente de la vida. Éste es en primer lugar el yo que se desarrolla, se co-forma, se constituye, con todas las otras apercepciones, ante todo a una con las apercepciones de *cosas* que se forman. Pero no únicamente eso. Yo, en efecto, no soy solamente el sujeto, el yo que con cierta libertad puede considerar una *cosa*, mover los ojos viendo, etc. Soy también el sujeto que suele tener agrado en éstas y aquellas cosas, que habitualmente desea esto y aquello, va a comer cuando llega el momento, etc.: sujeto de ciertos sentimientos y costumbres de sentimiento, costumbres de deseo, costumbres de voluntad, tan pronto pasivo, dije, tan
/257/ pronto activo. Está claro QUE / AHÍ SE CONSTITUYEN EN LA SUBJETIVIDAD CIERTOS ESTRATOS, en la medida en que ciertos grupos de afecciones del yo o actos del yo pasivos se organizan relativamente para sí y se reúnen constitutivamente para formar una unidad empírica. Una investigación más detallada tendría que poner de manifiesto estos estratos.

§ 60. *La persona como sujeto de los actos de razón, como "yo libre"*[212]

[213]Ante todo, empero, hay que delimitar frente al sujeto empírico general y unitario a la "PERSONA" EN UN SENTIDO ESPECÍFICO: el sujeto de los actos que hay que juzgar desde el punto de vista

de la RAZÓN, el sujeto que es "RESPONSABLE-DE-SÍ-MISMO", el sujeto que es libre y subyugado, no libre; tomando libertad en el sentido particular, y, ciertamente, en el sentido propio. Una pasiva docilidad en el "yo muevo", etc., es un tener lugar subjetivo, y se dice libre sólo en tanto que "pertenece a mi libertad", esto es, en tanto que, como todo tener lugar subjetivo, puede ser inhibido y de nuevo liberado centrípetamente a partir del yo; es decir, el sujeto "consiente", dice sí a la exhortación del estímulo en cuanto exhortación a ceder, y da prácticamente su *fiat*. En referencia a mis actos de yo centrípetos, tengo la conciencia del YO PUEDO. Son acciones, y en su curso entero yace precisamente no un mero ocurrir que va transcurriendo, sino que el curso ha salido siempre del centro-yo, y hasta donde esto sea el caso llega la conciencia del "yo hago", "yo actúo". Si el yo es "arrastrado" o "encadenado" de alguna otra forma por alguna afección, entonces el "yo hago" propiamente dicho se rompe, el yo está impedido como yo activo, es no libre, "movido, no moviente". En el caso de la libertad existe, para las futuras fases del hacer que yacen en el horizonte inmediato en referencia al horizonte de intenciones prácticas no cumplidas, la conciencia del "yo puedo" libre y no la mera conciencia "va a pasar", "va a ocurrir".

a) "Yo puedo" como posibilidad lógica, como posibilidad e imposibilidad prácticas, como modificación de neutralidad / /258/
de actos prácticos y como conciencia primigenia del poder (fuerza subjetiva, capacidad, resistencia)[9]

Ahora bien, ¿qué quiere decir eso? Lo que yo puedo, de lo que soy capaz, para lo cual me sé apto, lo que como tal está ante mí concientemente, es una POSIBILIDAD PRÁCTICA. Sólo entre posibilidades prácticas puedo "decidirme", sólo una posibilidad práctica puede (éste es otro "puede", un "puede" teórico) ser tema de mi voluntad. Yo no puedo querer nada que no tenga

[9] Lipps, *Psychologie*, 2a. ed., p. 24 ss. expone la primera discusión fundamental de esto. También indica que aquí nace el concepto más primigenio de la posesión, del "yo tengo"; yo tengo mis miembros corporales: yo tengo dominio sobre ellos. *Cfr.* también arriba p. 253, y además el § 3 del Anexo XII, p. 338 ss.

concientemente ante los ojos, que no se halle en mi dominio, en mi aptitud. "Yo no puedo querer nada" —aquí el "puedo" mismo puede estar mentado como práctico, a saber, en tanto que el querer mismo puede ser *objeto* de la voluntad, y solamente puede serlo en tanto que está en mi "dominio" (en el alcance de mi dominio), en tanto que la ejecución de la tesis misma es para mí algo prácticamente posible. ANTES de la voluntad con la tesis activa del "*fiat*" se encuentra el hacer como hacer impulsivo, por ejemplo, el involuntario "yo me muevo", el involuntario "yo agarro" mi cigarro; lo deseo y lo hago "sin más", lo que obviamente no es fácil de distinguir del caso del arbitrio en sentido estrecho.

Ahora, ¿qué clase de modificación es el "yo puedo", "yo soy capaz", "yo soy apto"?

En la experiencia se distingue, según su carácter fenomenológico, el "yo puedo" y el "yo no puedo". Hay un hacer sin resistencia, o una conciencia del poder sin resistencia, y un hacer en la superación de una resistencia, un hacer con un "contra" y una conciencia inherente del poder que supera la resistencia. Hay (siempre fenomenológicamente) una gradualidad de la resistencia y de la fuerza de superación: de la fuerza "activa" frente a la "inerte" de la resistencia. La resistencia puede volverse insuperable: entonces topamos con el "no hay manera", "no puedo", "no tengo fuerzas". Naturalmente está en conexión con
/259/ ello la aprehensión transferida del actuar y / reaccionar fuera de la esfera de mi hacer y poder. Las *cosas* son "activas" unas respecto a otras, tienen unas respecto a otras "fuerzas y contrafuerzas", se oponen resistencia unas a otras y eventualmente la resistencia que una ejerce es insuperable, la otra "no puede superarla".

La apercepción propia de la resistencia presupone que no se trata meramente de algo *cósico*, sino de algo de la índole de lo que cae en la esfera de mi "voluntad", en la esfera de aquello que eventualmente ya he llegado a conocer como algo de lo que soy capaz. Todo mi poder en la esfera física está mediado por mi "actividad corporal", por mi poder o ser capaz corporal. Por experiencia sé que mis miembros corporales se mueven de LA manera peculiar que los distingue de todas las otras *cosas* y movimientos de *cosas* (movimientos físicos mecánicos): por el

carácter del mover subjetivo, del "yo muevo". Y éste es aprehensible desde un principio como prácticamente posible. En efecto, tenemos que formular con generalidad: sólo lo que tiene este carácter subjetivo está sujeto *a priori* a tal aprehensión. Primigeniamente sólo aquí se presenta el "yo quiero"; primigeniamente aquí y sólo aquí[214] un querer representado puede ser afirmado y convertirse en un querer real. También aquí puedo topar con resistencia. Mi mano está "dormida" –ahora no puedo moverla, está de momento paralizada, etc. Lo mismo experimento en el dominio de las "consecuencias" externas del movimiento corporal. La mano hace a un lado lo que le estorba; "lo consigue". Lo consigue a veces "difícilmente", "con menos dificultad", "sin resistencia", y a veces no lo consigue en absoluto, la resistencia es insuperable pese a toda acometida.

Ahora bien, ¿cómo pone mi querer manos a la obra cuando ejecuto una actividad corporal?, ¿qué es lo que hace INMEDIATAMENTE? ¿Tengo que tener para ello un conocimiento fisiológico? Física-*objetivamente* lo primero es naturalmente un estado material, aunque yo nada sepa o nada tenga que saber de él. "Pero cómo puedo ponerlo en escena es", suele decirse, "un enigma". "La causalidad psíquica es un *factum*, pero incomprensible" –así se dice, o también lo da uno por mera ilusión. Por supuesto también se dice que un causar fisiopsíquico es un enigma. Pero ¿no pertenece este "enigma" a la ESENCIA de toda / causación? Esto /260/
quiere decir, empero, que no es un enigma. La "causalidad", cuya particularidad radica precisamente en la apercepción experimental, pertenece a la esencia de la constitución de la *cosa*. Se tiene por ende que experimentar la *cosa* como *cosa* y se tiene que determinar fenomenológicamente con más detalle la apercepción causal en ejemplos de la experiencia actual, y exigir otra cosa no tiene aquí sentido.

Igualmente en el dominio de la causalidad de la voluntad y de la apercepción corporal, de la apercepción de una *cosa* con "miembros" que no solamente son movidos, sino que yo muevo y que conforme a ello pueden ser eventualmente movidos en el "yo quiero". ¿Qué es lo primero para la voluntad? Ahora bien, es presuposición la apercepción de la mano con la posición fenomenal, etc. La investigación y el conocimiento fisiológico no son presuposición alguna. La comprensión *física*

y fisiológica es enteramente distinta de la práctica. En un caso se trata de conocimiento y, más precisamente, de conocimiento científico de la *cosa* como *objeto* de la naturaleza en la naturaleza física (sustancial-causal); en el otro se trata de una comprensión práctica, una comprensión del ocurrir práctico, no del proceso según su causalidad física: se pregunta por los FUNDAMENTOS PRÁCTICOS (las "causas psíquicas") del proceso, por su motivo. La *cosa* se mueve PORQUE "yo" le he dado un empujón: estiré la mano y la empujé. ¿Pero si muevo la mano involuntariamente? ¿Por qué se mueve? Porque la posición de la mano es incómoda. O "no sé bien por qué", no me he fijado en ello; pero el fundamento radica en lo psíquico y sus estímulos y motivaciones oscuros.

Sin duda, mi mano TAMBIÉN es una *cosa*, y cuando YO ejecuto un "yo muevo" subjetivo y no sueño ni me engaño, entonces también en la naturaleza se lleva a cabo un proceso físico. Ciertamente, en la percepción del "yo muevo" está encerrada también la percepción del movimiento físico en el espacio, por lo que también ahí puede plantearse la cuestión de la causalidad física. Pero por otro lado no tiene que plantearse, y no es de plantearse en la actitud personal, únicamente en la cual está puesta la persona que actúa y padece como sujeto de la motivación y sujeto de su mundo circundante.[r] [215]

/261/ Primigeniamente, el "yo muevo", "yo hago", precede al "yo puedo hacer".[216] <Pero> también hay ahora un "yo puedo" vivenciado, desligado del hacer actual. Yo puedo "representarme" que muevo mi mano que ahora está en reposo: voluntaria o involuntariamente. ¿Puedo también representarme que muevo esta mesa (no "a través" del movimiento de mi mano, por medio del mismo)? Puedo naturalmente representarme que se mueve

[r] Ahora bien, se podría también objetar que la naturaleza física y su causalidad se resuelven en motivaciones de conciencia. Pero éstas forman un grupo cerrado, cuyo índice son las *cosas* puestas y teóricamente determinadas, las leyes de la naturaleza, etc. No puede decirse tampoco que en el excedente sobre lo físico tenemos lo psíquico con su "causación" psíquica. Eso sería falso, pues se trata de actitudes enteramente distintas: en una la naturaleza está pura y simplemente puesta y es tema teórico. En la otra está la naturaleza puesta como correlato de las motivaciones que la constituyen, y en la tercera está puesta la naturaleza aparente, pero puesta como campo de la praxis.

"mecánicamente". Pero su movimiento no puede ser nunca mi moverla a ella misma, a no ser que sea "a través" del movimiento corporal, por un golpe, etc. Tengo capacidad de algo sobre mi cuerpo, en el mundo físico tengo capacidad sólo en virtud de que tengo capacidad sobre mi cuerpo. Si me represento el movimiento de mi mano en la forma "yo muevo mi mano", entonces me represento un "yo hago" y no un movimiento meramente mecánico. Pero esa representación no es todavía un "yo puedo". Manifiestamente, en el "yo puedo" yace no meramente una representación, sino, más allá de ello, una tesis, la cual no solamente me concierne a mí mismo, sino al "hacer", no al hacer real, sino precisamente al poder-hacer.

Es importante poner de relieve con ejemplos el CONTRASTE que aquí resalta entre la posibilidad en el sentido de la POSIBILIDAD meramente "LÓGICA", la mera posibilidad basada en la representación intuitiva, y la posibilidad PRÁCTICA del poder.

Si finjo un movimiento mecánico u otro proceso de la naturaleza, o finjo una *cosa*, la que sea, entonces en todo tiempo puedo mudar mi conciencia de esta libre ficción[217] de tal modo que surja de ahí una tesis de posibilidad referida a lo fingido. Lo representable, o en primer lugar lo representado, es posible; el "objeto" como tal, en cuanto intuitivamente flotante, es sustrato del predicado de posibilidad, esto es, el objeto mentado es un objeto posible en tanto que puede ser intuido. Aquí interviene de nuevo un "puede". Un centauro es objeto posible. "Él" es intuido, es lo idéntico / de éstas y otras cuasipercepciones que /262/
puedo ejecutar libremente. Tiene sin duda que decirse: toda intuición admite un giro a un acto que pone como posible el "objeto" intuido[218] en cuanto qué mentado, que lo "experimenta" en dación originaria.[219] Y una posición de posibilidad sin intuición es una intención que, según su sentido, encuentra un cumplimiento en una intuición o en un giro de la intuición que procura la tesis de posibilidad en forma "propia".

Esta posibilidad es la posibilidad lógica dóxica[220] (no lógico-formal). Bajo este "es posible" cae naturalmente también el "es posible que mueva la mano", si me represento el movimiento de la mano y desprendo de esta representación (de una modificación de neutralidad) el sentido de la tesis de posibilidad. Pero con ello no tengo el "yo puedo" práctico,[221] aunque también

puede hablarse de poder en aquella clase general de casos. Un centauro PUEDE existir; el movimiento de un *cuerpo* es posible: éste puede moverse; "yo muevo la mano" es posible, puede ser que yo mueva la mano. Así pues, por todas partes: es posible que A sea = puede ser que A sea; lo que es posible es lo que puede ser. Pero aquí no se trata de la posibilidad de ser dóxica, lógica,[222] de que yo mueva la mano, de que yo haga algo. Ciertamente, que yo, haciendo, mueva "inmediatamente" la mesa, no puede ser; que yo mueva "inmediatamente" la mano, puede ser; esto es, un "yo puedo" puede hacerse intuitivo, el otro no.

¿Pero es eso todo?, ¿y el hablar de poder intuir no apunta ya hacia otra región? Un movimiento de mi mano no es solamente una posibilidad de ser.

Aquí entran en consideración DIFERENTES ESPECIES DE MODIFICACIÓN DE NEUTRALIDAD. La modificación de neutralidad de una conciencia DÓXICA (conciencia de un ser objetivo)[223] es una "MERA REPRESENTACIÓN"; si es una percepción o recuerdo (conciencia originaria del ser presente o del ser recordativo), entonces la neutralización da por resultado una intuición neutralmente modificada. Y de toda intuición neutralizada puede desprenderse originariamente una posibilidad teórica (dóxica), un SER-posible, que se da como modificación del ser cierto, del ser pura
/263/ y simplemente, o sea, de aquel ser que puede / desprenderse de una intuición no neutralizada y primigenísimamente de una "percepción" (ser presente). En sentido más amplio, TODA modificación de neutralidad de la esfera dóxica admite un giro a una conciencia dóxica de posibilidad, aunque la posibilidad (el ser posible) ya no tenga entonces el modo de la "evidencia", de la dación de sí mismo.[224]

Igualmente, de toda MODIFICACIÓN DE NEUTRALIDAD "PRÁCTICA" puede desprenderse —y eventualmente desprenderse de modo originario— una posibilidad práctica. Se encuentran, pues, correlativamente frente a frente: REPRESENTAR (intuir - intuir neutralizado) y ser (o ser representable, ser posible). Igualmente, hacer y cuasihacer – acción y acción posible, también hecho, meta de la acción (como resultado de la acción) y hecho "posible", resultado práctico posible, POSIBILIDAD PRÁCTICA. Del lado del sujeto, al "yo hago" le corresponde el "yo puedo hacer",

igual que en el caso paralelo al "yo creo", "yo tengo por verdadero, por existente", el "yo tengo por posible". Por ambos lados me traslado a la modificación de neutralidad y de ahí desprendo la posibilidad de ser y la posibilidad del hecho.[s]

La representación INTUITIVA, es decir, la cuasipercepción, de que yo quiero algo, de que yo hago algo, decido de éste o aquel modo en una situación dada, elijo ésta o aquella posibilidad, no sólo presupone naturalmente la representación intuitiva de los procesos externos del caso, sino la representación intuitiva de los respectivos caracteres de valor y caracteres prácticos, y por ende presupone, de nuevo, la originariedad de estos caracteres, o sea, tratándose de intuición real, la modificación de neutralidad de los respectivos actos emotivos y de la voluntad: yo tengo, pues, en la modificación, que valorar, desear, querer, etc., así y asá.

Se ve por tanto que mucho depende de la diferencia que en /264/
las *Investigaciones lógicas** se trató como diferencia de la propiedad e impropiedad de las tomas de posición dóxicas.[226] Yo no puedo representarme intuitivamente que 2 . 2 es = 5, esto es, no puedo representarme intuitivamente que juzgo, que juzgo propia, intuitivamente, por ende, en evidencia, que 2 . 2 es = 5. Puedo, sin embargo, representarme que juzgo que 2 . 2 es = 5, a saber, ejecutando el tema impropiamente, "sin claridad", "confusamente". Tratándose en particular de materias de proposición que aún nos son ajenas y que no son captables como falsas en una intelección inmediata o fácilmente asequible, y cuya falsedad se acredita sólo en largas demostraciones, me re-

[s] Estos paralelos tienen naturalmente que pasar por entre todas las clases fundamentales. Alegría: ser alegre. Yo me alegro. Cuasialegría: podría ser alegre, una alegría posible, eso me podría alegrar. Con ello no está dicho si en el caso dado "realmente me alegré", pero alegre ciertamente podría ser. O más simplemente: tengo agrado por algo. – Me traspongo, me pienso a mí mismo en un agrado. Si éste es realmente un cuasiagrado, puedo entonces desprender de ahí una gracia posible, un poder agradar, un valor posible de un cuasivalorar, etc. La ejecución real de un cuasiagrado es el análogo de un fantasear (representar-se) realmente-intuitivo. Estar representando en vacío no incluye el poder-"realmente"-representarse-lo-mismo. De igual modo en los paralelos. Pero en ello también desempeña su papel, por todas partes, el poder PRÁCTICO (por ejemplo, como poder-intuir y similares).[225]

* Véase el § 20 de la Investigación VI (Sección primera, Capítulo III).

sulta claro que tales materias, en el modo de lo impropiamente dado, son compatibles con toda tesis.

Algo análogo vale para la esfera total de los actos de razón (de los activos, los que propiamente hay que llamar actos) y de sus formaciones sintéticas en todas las esferas, incluso la de la emoción y la voluntad. Puedo "imaginarme" valorando, y según ello deseando, queriendo como fin o medio, algo que en una consideración más exacta no podría valorar; pudiendo aspirar y aspirando, como un medio apropiado, a algo a lo que, considerándolo, ni aspiraría ni podría aspirar. En una ocasión está ahí el "yo puedo", en la otra no. El "yo podría" quiere decir aquí que me adentro en la fantasía, ejecuto por ende la modificación de neutralidad de los actos dóxicos, de los actos valorativos, y encuentro las respectivas tesis de agrado, de deseo, de la voluntad, compatibles con su soporte.

Ahora bien, aquí resultan motivaciones de dos clases. En el caso de la impropiedad tengo en verdad compatibilidad del sentido en el modo de la "falta de claridad", esto es, del sentido impropiamente ejecutado (el cual, sin embargo, puede ser intuitivo en algunos de sus miembros) con cualesquiera tomas de posición, con la tesis y las modificaciones téticas. Por otro lado – el acto respectivo (el concreto) se presenta, sin embargo, "motivado" de algún modo en el nexo de conciencia. Y esto vale también en la modificación de neutralidad. Es decir, si en cierta medida salgo de mi vida actual y paso a una vida-de-"fantasía" (lo cual, empero, quiere decir tanto como que mi vida actual in-
/265/ cluye un rasgo de / "fantasía" en el cual ejecuto una cuasivida), entonces esta vida de fantasía es precisamente unidad de vida, y es en ello unidad por motivación. Éste es el problema: esclarecer lo peculiar DE ESTA motivación; pues no es una motivación cualquiera.

Nos damos cuenta, empero, de que con esta consideración no estamos aún satisfechos: puedo representarme que perpetro un asesinato, un robo, etc., y, sin embargo, no puedo representarme que lo haría. Podría representarme que juzgo que la suma de los ángulos de un triángulo es 3 rectos, y sin embargo no podría juzgarlo así. ¿Qué clase de antinomia es ésta?

"Yo podría hacerlo" – esto es la modificación de neutralidad del hacer y la posibilidad práctica desprendida de ella. "Yo no

podría sin embargo hacerlo" – me falta la conciencia primigenia del poder o del dominio para esta acción (que también en una acción ficticia es una conciencia originaria, no-neutralizada); esta acción está en conflicto con la índole de mi persona, con mi manera de dejarme motivar.[f]

b) El "yo puedo" motivado en el conocimiento de la propia persona. Apercepción de sí mismo y comprensión de sí mismo

Yo me conozco por experiencia, sé qué clase de carácter es el mío: tengo una apercepción-de-yo, una "autoconciencia" empírica. Todo sujeto desarrollado no es meramente corriente de conciencia con yo puro, sino que también se ha ejecutado una centralización en la forma "yo"; las cogitaciones son actos de un SUJETO-YO; el yo es una unidad constituida por tomas de posición (activas) propias y por costumbres y capacidades propias, y luego externamente[227] aperceptiva, cuyo NÚCLEO es EL YO PURO. De ahí en efecto la evidencia "yo soy". Puedo por cierto engañarme en cuanto a mi carácter, pero tengo que ponerme, sin embargo, con algún carácter y me pongo como yo con un carácter determinado (prescindiendo de los horizontes de indeterminación). Si ahora fantaseo, si me vivo (como yo que yo soy) en una realidad de fantasía o un mundo dado neutralmente-modificado, en el mundo conocido de algún modo reformado en la fantasía, entonces ahora juzgo cómo ACTUARÍAN sobre mí tales y cuales motivos / (más exactamente: los cuasimotivos de este /266/
entorno de fantasía), cómo yo, como el que yo soy, actuaría y podría actuar, podría y no podría juzgar, valorar, querer. De tal modo juzgo o puedo juzgar, EMPÍRICAMENTE, sobre la base del conocimiento de experiencia que tengo de mí, en atención a mí, el yo constituido para mí en apercepción empírica como yo-de-experiencia. Por analogía con las anteriores maneras de comportamiento, con las anteriores tomas de posición con referencia a sus subsuelos y motivos, espero maneras de comportamiento posteriores.[228] Éstas no son solamente inferencias de expectativa, sino que surgen caracteres intencionales: tal como la apercepción de *cosa* surge de sistemas de experiencia

[f] *Cfr.* para esto y para todo el inciso siguiente, b), el Anexo XI, pp. 327 ss.

de expectativas "posibles", las cuales aperceptivamente forman, empero, una unidad. En todo caso, todo rasgo del objeto intencional remite a experiencias similares anteriores; no hay en la aprehensión de la *cosa* nada por principio nuevo. Si éste fuera el caso, entonces sería ya el comienzo de la constitución de un nuevo estrato unitario.

Pero ahora: ¿no puedo pensarme en SITUACIONES DE MOTIVACIÓN EN LAS CUALES NUNCA HE ESTADO, como nunca las había experimentado iguales y similares? ¿Y no puedo ver, encontrar en el cuasiver, claramente representable, cómo me comportaría, a pesar de que pudiera comportarme de otro modo, o sea, aunque fuera pensable que decidiera de otro modo, mientras que yo, sin embargo, en cuanto este yo *personal*, no lo podría? Éste es el punto decisivo. Y más aún: puedo ya haber estado repetidamente en situaciones de motivación similares. Pero precisamente no soy una *cosa* que en circunstancias iguales reaccione igual; pues me resulta comprensible de suyo que las *cosas*, por principio, en iguales circunstancias causales pueden actuar como las mismas. Antes fui motivado de tal modo, ahora de otro, y justo precisamente porque en el ínterin me he convertido en otro. La motivación, los motivos eficaces pueden ser los mismos, pero la fuerza de los diversos motivos es otra. Por ejemplo, para todo hombre, el imperio de la sensibilidad en la juventud es enteramente distinto que en la vejez. El subsuelo sensible, en particular el de los impulsos sensibles, es distinto. La vejez se vuelve prudente, se vuelve egoísta; la juventud es precipitada, fácilmente dispuesta a abandonarse a un noble arrebato; la vejez está acostumbrada (por múltiples experiencias) a contenerse,
/267/ a sopesar las / consecuencias. La velocidad de la vida de la juventud es, desde luego, más rápida, la fantasía más movible, la experiencia, por otro lado, más exigua; no ha llegado a conocer malas consecuencias, no conoce los peligros, tiene todavía el fresco gozo primigenio por lo nuevo, en impresiones, en vivencias, en aventuras aún no experimentadas, etcétera.

Así pues, los soportes de motivación, las direcciones y las fuerzas de los motivos son diferentes. ¿Cómo llego a conocerlos? Como yo, que yo soy, mediante *re*presentación fantaseadora de situaciones posibles en las cuales "medito" qué clase de estímulos sensibles o espirituales actuarían sobre mí, qué fuerzas

tendrían, cómo, por ende, me decidiría, en qué dirección iría el mayor impulso, qué fuerza sería la decisiva, manteniéndose igual la situación. Puede ocurrir que, en un caso dado, asomaran y actuaran algunos otros motivos, que yo sintiera motivos oscuros, sin traérmelos a claridad, como hago ahora en la meditación de la fantasía. Puede ser que en el actuar real esté "indispuesto", que haya dormido mal, que por eso esté apático, sin energía, mientras que al fantasear me adentro ahora en una lozanía a la cual corresponde una lozanía actual como mi hábito de ahora, y a la inversa. Pero éstas son precisamente posibilidades igualmente legitimadas. Yo en cuanto yo espiritual puedo también en el curso de mi DESARROLLO volverme más fuerte; la voluntad débil puede fortalecerse. Entonces puedo decir, meditando: yo, como era yo antes, no habría resistido a esta tentación, no habría podido hacer aquello. Ahora puedo actuar así y actuaría así. Por eso digo aquello último, pero ciertamente no por experiencia, sino porque desde el principio puedo poner a prueba mis motivos y los pongo. Puedo también vigorizar la fuerza de la libertad, en tanto que me pongo completamente en claro: si cediera, entonces tendría que menospreciarme a mí, el sujeto del ceder, y ello fortalecería de tal modo el momento del desvalor al cual mi preferencia tiende, que no lo hago, no podría ceder. Con ello crece mi fuerza de resistencia.

El juicio de experiencia y el juicio sobre la base del comprender a la persona como sujeto de motivación (al sujeto de motivaciones reales y posibles), del comprender las posibilidades de motivación propias de él, también suelen enlazarse, no obstante, en la forma según la cual la experiencia me instruye
qué "bases" motivantes / son eficaces en la dirección predomi- /268/
nante de su pensamiento, en la falta de memoria que le conozco, en su costumbre de hacerse representaciones de modo no intuitivo, y así por el estilo. "Él nunca habría actuado así si hubiera tomado en cuenta la verdadera situación. Él habría sido humanitario (en el fondo tiene buen corazón) si hubiera tomado en cuenta la necesidad de quien le solicitaba ayuda." Además, él lo toma con mucha ligereza, está demasiado ocupado, como lo sé por experiencia. Lo que actúa como motivo alberga en sí varias clases de implicaciones intencionales; aquí yace incluso una fuente de importantes motivaciones nuevas: perseguir el

sentido propio y la verificación del descubrimiento de la "verdad misma" y dejarse determinar por ella en genuina razón. Ahí radican los valores eminentes, de ahí depende, en última instancia, el VALOR de todas las motivaciones y de las acciones actuales. Ahí radican también fuentes para leyes formales fundamentales, que como todas las normas noéticas SON LEYES DE LA VALIDEZ DE LA MOTIVACIÓN, y a ellas pertenecen a su vez LEYES DE LA FUERZA DE MOTIVACIÓN y de los VALORES PERSONALES. El valor más elevado lo representa la persona que habitualmente le confiere la mayor fuerza de motivación a la resolución genuina, verdadera, válida, libre.

c) Las influencias ajenas y la libertad de la persona

El desarrollo de una *personalidad* está determinado por la influencia de otra, por la influencia de pensamientos ajenos, de sentimientos ajenos sugeridos, de órdenes ajenas. La influencia determina el desarrollo *personal*, sepa o no la persona misma más tarde algo sobre ello, se acuerde o no de ello, sea o no capaz de determinar ella misma el grado y la índole de la influencia. Los pensamientos ajenos se infiltran en mi alma, en circunstancias cambiantes pueden tener un efecto diferente, un efecto inmenso o insignificante, según mi situación psíquica, según el estadio de mi desarrollo, el cultivo de mis disposiciones, etc. El mismo pensamiento actúa diferentemente sobre diferentes personas en "las mismas" circunstancias. Se encuentran frente a frente: pensamientos PROPIOS, que "nacen originariamente" en mi espíritu o son alcanzados por mí mismo a partir de premisas (que eventualmente pueden apoyarse en influencias
/269/ ajenas), y pensamientos ADOPTADOS. / Igualmente SENTIMIENTOS PROPIOS, que proceden originariamente de mí, y SENTIMIENTOS AJENOS, APROPIADOS, arrogados, inauténticos. Lo ajeno, "asumido" por mí, más o menos externo, puede ser caracterizado como partiendo del sujeto ajeno, ante todo como tendencia que parte de él y que se vuelve a mí, como RECLAMO, al cual cedo eventualmente de modo pasivo, eventualmente de mala gana, hasta obligado. Pero eventualmente me lo apropio por mi voluntad, y se convierte en mi propiedad. Ahora ya no tiene el mero carácter de un reclamo al cual cedo, que me determina desde fuera;

se ha convertido en una toma de posición que parte de mi yo, no un mero estímulo que va hacia él, y sin embargo tiene el carácter de asunción de algo proveniente de otro yo, de algo que tiene en él su protoinstitución. Un caso similar al de mi esfera egoísta: protoinstitución y reproducción posterior como hábito propio actualizado.[229] Al lado de las tendencias que parten de otras personas, están los reclamos de las costumbres, de la usanza, de la tradición, del ambiente espiritual, los cuales se presentan en la configuración intencional de la generalidad indeterminada: así "se" juzga, así "se" coge el tenedor, y similares, las exigencias del grupo social, del puesto, etc. También éstos puede uno seguirlos pasivamente o tomar activamente posición respecto de ellos, decidirse libremente por ellos.

La AUTONOMÍA DE LA RAZÓN, la "libertad" del sujeto personal consiste, por ende, en que yo no cedo pasivamente a las influencias ajenas, sino que me decido a partir de mí mismo. Y además en que no me dejo "jalar" por otras inclinaciones e impulsos, sino que soy libremente actuante, y ello a la manera de la razón.

Tenemos por tanto que distinguir entre la PERSONA HUMANA, la unidad aperceptiva que captamos en la percepción de sí mismo y en la percepción de otro, y la PERSONA COMO EL SUJETO DE LOS ACTOS DE RAZÓN, cuyas motivaciones y fuerzas de motivación vienen para nosotros a darse en el vivenciar propio primigenio, así como en el vivenciar del otro que comprendo reviviéndolo. Aquí la mirada va a lo específicamente espiritual, la vida libre del acto.

d) Lo típico general y lo típico individual en el comprender a /270/
las personas.[230]

Se trata aquí ante todo de lo típico general para el yo en la afección y la acción. Pero luego, además, de lo típico particular y lo típico individual: el tipo de este yo-hombre, con más nitidez, el tipo en el comportamiento del yo perteneciente a este cuerpo en las acciones y afecciones de su vida que puede ser comprendida al revivirla.

Puedo comprender-reviviendo en sus pormenores cómo está motivado este yo: por ejemplo, él agarra ahora la taza porque quiere beber, y quiere beber porque tiene sed. Esto no tiene

nada que ver con su persona en cuanto a lo general; es algo humano-general. Pero que, por ejemplo, deposite la taza repentinamente, antes de haber bebido, porque mira el hambre y la sed de un niño pobre que está cerca, y que le alcance la taza al niño, eso manifiesta su "buen corazón" y pertenece a su *personalidad*. Ésta se construye, según su esencia, a partir de caracteres especiales en el interior del tipo o el carácter general "sujeto-hombre", y por cierto a partir de aquellos que componen como especialidades ínfimas el tipo individual de este sujeto humano. Todo hombre tiene su carácter, podemos decir, su estilo de vida en la afección y la acción, en atención a la manera de ser motivado por tales y cuales circunstancias; y no meramente lo tenía hasta ahora, sino que el estilo es algo permanente por lo menos relativamente a los periodos de la vida, y luego de nuevo algo que, en lo general, se altera característicamente, pero de tal modo que en la secuencia de los cambios se patentiza de nuevo un estilo unitario.

Según ello, hasta cierto punto puede esperarse cómo se conducirá el hombre en un caso dado si uno lo ha apercibido correctamente en su *personalidad*, en su estilo. La expectativa no es en lo general unívoca: tiene sus horizontes aperceptivos de determinabilidad indeterminada en el interior de un marco intencional delimitante; concierne precisamente a una de las maneras de comportamiento, la cual corresponde al estilo. Por ejemplo, un hombre "galante" recitará en tal y cual caso huecas galanterías, y su modo de hablar tendrá el sello de su estilo; lo cual no quiere decir que podamos adivinar las palabras preci-
/271/ sas con el giro de pensamiento enteramente determinado. / Si podemos hacerlo, decimos entonces que el hombre es estereotipado; si llegamos a conocerlo, pronto conoceremos el arsenal de sus giros galantes (o graciosos, si es un bromista), entre los cuales podemos elegir, a no ser que tengamos por asociación indicios para preferir giros singulares determinados.

En suma: la persona tiene, en el sentido más amplio, carácter típico, rasgos de carácter. Todo lo que una persona vivencia extiende el marco de sus predaciones, puede entrar de nuevo oscura o claramente en el recuerdo, afectar al yo, motivar acciones. Pero también sin ello determina la composición futura

de las vivencias conforme a leyes de la innovación de apercepciones y asociaciones. La persona se forma por "experiencia". Aquí el CONCEPTO DE EXPERIENCIA es sin duda distinto de aquel en el cual se habla, en contextos de validez, de fundamentación del conocimiento por experiencia, donde experiencia es un título para actos teóricamente fundantes, actos que dan un soporte de derecho a actos teóricos (actos del yo del captar perceptivo de objetos existentes o del captar recordativo, etc.). Naturalmente, también toda experiencia semejante, toda percepción o recuerdo activo, etc., tiene sus repercusiones. Pero no menos toda percepción o recuerdo inactivo, e igual todo juzgar, valorar, querer. Todo repercute, pero no en todo respecto, sino en la limitación de su tipo.

Pertenece a la vida personal una tipología que es distinta para cada una.[u] [231] Dentro de ciertos trechos esta tipología permanece la misma, incluso cuando las "experiencias" (el dominio de las APERCEPCIONES DE EXPERIENCIA QUE SE FORMAN SIEMPRE DE NUEVO) de la persona crecen, y con ello se altera el dominio de las predaciones. En verdad todo repercute, pero no en todo respecto. En la calle me encuentro con los hombres, los carros pasan, etc. Esto tiene su tipo aperceptivo dentro del cual se mantiene el movimiento de la calle, mientras que lo que individualmente ocurre siempre podría transcurrir, en vez de así, también de otro modo. Todo lo singular, en lo cual apenas pongo atención, que sin embargo co-delinea mi horizonte de vivencias, no cambia nada en mi / carácter moral, en mi carácter estético; /272/
en estas esferas no corren ningunas motivaciones provenientes de ahí. (Si por otro lado se presentan motivaciones que actúan en el sentido de una transformación del "carácter", entonces impera siempre, sin embargo, una tipología en la secuencia de los periodos de la vida: la tipología de las edades de la vida. Y según esta tipología puedo yo, cuando la he destacado con la vista, decir que esta persona, si está en estas circunstancias, se comportará según el tipo, si las circunstancias cambian, según el tipo.)[232]

[u] Asociación y apercepción son principios de la tipificación de todos los actos anímicos.

Ésta es una apercepción de experiencia, pero co-presupone la comprensión. El yo, el sujeto de las afecciones y acciones, está ahí referido a sus predaciones, no está meramente tomado como sujeto de las afecciones y acciones SINGULARES. Aquí sin duda co-actúa esencialmente la apercepción general de hombre (o apercepción de persona). Lo típico-general de la corporalidad es presuposición de la empatía, y lo empatizado es un análogo-de-yo. Esto ya es algo típico: la estructura general "yo, predación, afección, etc.", el yo de una vida y junto con su vida.

A lo típico-general pertenece también que los hombres en general estén determinados experimentalmente en su comportamiento por el comportamiento anterior. Las decepciones que uno ha vivido con los hombres lo hacen a uno desconfiado. Las repetidas decepciones de hermosas esperanzas amargan, etcétera.

[238]Así como las especies de las *cosas* se alteran generalmente en la experiencia de maneras conocidas, y en el futuro se juzgan conforme a ello, así los hombres. Conocemos los *objetos* según su especie, y en el caso dado el comportarse de un *objeto* nos es comprensible si sigue la regla general de su especie. Nos movemos por ende en el dominio de la experiencia intuitiva cuando buscamos comprensión. Construimos el desarrollo de un hombre cuando reconstruimos y hacemos intuitiva la marcha de su vida de tal modo que el devenir total del hombre, en particular respecto de su manera de dejarse motivar como sujeto, junto con las acciones y pasiones determinadas que le son inherentes, se vuelve experimentalmente inteligible: experimentalmente, esto es, transcurre de tal modo como generalmente lo hace en la vida del hombre, los actos de sujeto y sus motivaciones se presentan de manera empíricamente comprensible. Esto es "conocimiento del hombre", "ciencia del alma".

/273/ Yo entro en relación con diferentes sujetos-yo y llego a conocer, en predaciones, acciones, etc., momentos típicos, y LOS APREHENDO CONFORME A ESTOS TIPOS, no como si tuviera primero los tipos *in abstracto* (así como no tengo primero el tipo árbol *in abstracto* cuando aprehendo un árbol como árbol), sino que en la diversidad de la experiencia se acuña el tipo, o se nos graba, y determina una forma aperceptiva y luego un estrato en la aprehensión real susceptible de ser abstraído. El hombre

se conduce siempre de nuevo de otro modo, tiene siempre de nuevo otro mundo circundante actual, otro campo de predaciones vivas y latentes: pero él es el mismo, no meramente como tipo corporal, sino también como tipo espiritual; tiene sus peculiaridades empíricas y en cuanto tipo espiritual es una unidad comprensible.

Yo comprendo el pensar y actuar de otro conforme a mis maneras de comportamiento y motivaciones corrientes, pero no todo juzgar al otro se lleva a cabo solamente ateniéndome al, por así decirlo, estilo exterior de su vida, abstraído de la experiencia, para lo cual en efecto, no tendría que penetrar en el interior de las motivaciones ni en todo caso representarlas de modo plenamente vívido. Aprendo, empero, a ver en el interior del otro, llego a conocer a la persona misma íntimamente: el sujeto de la motivación, que emerge precisamente cuando me represento al otro yo como motivado así.

Ahora bien, qué sucede cuando a partir de cualesquiera miradas, opiniones, manifestaciones, la índole del carácter de un hombre se ilumina súbitamente ante nosotros, cuando "miramos como hacia un abismo", cuando súbitamente se nos "abre" el "alma" del hombre, "vemos profundidades maravillosas", etc. ¿Qué clase de "comprensión" es ésta? Aquí hay que responder sin duda lo siguiente:

En primer lugar, es mucho decir que el comprender empírico equivale a alcanzar plena intuición [*Anschauung*]* de los nexos de experiencia. También los nexos de la naturaleza externa se iluminan repentinamente, antes de que uno propiamente se explane en la intuición [*Anschauung*], clara y distintamente, cómo están dispuestas las relaciones.[234] Eso viene después. Igualmente los nexos históricos, que se iluminan ahí como por un relámpago, o incluso nexos lógicos –todo antes de la explicitación, del posterior establecimiento real de los nexos. Hablamos aquí de / "INTUICIÓN" [*Intuition*], una palabra que con mucha frecuen- /274/
cia quiere decir justo lo opuesto de intuición [*Anschauung*], a saber, un PRESENTIMIENTO, un prever sin ver, un precaptar oscuro,

* Por razones que en seguida serán obvias, de aquí al fin del apartado distingo, poniéndolas entre corchetes, las dos palabras alemanas que se traducen por *intuición*.

o sea simbólico, con frecuencia inapresablemente vacío; el nexo real es una meta precaptada, una intención vacía, que está, empero, determinada de tal modo que perseguimos la tendencia determinadamente dirigida, y en el cumplimiento podemos alcanzar un encadenamiento de intuiciones [*Anschauungen*] reales (simples intuiciones de experiencia [*Erfahrungsanschauungen*] o evidencias lógicas, etc.). Ver a un hombre no quiere decir todavía conocerlo. Ver a un hombre es —como hemos descubierto— distinto de ver una *cosa* material. Cada *cosa* es de una especie. Si conoce uno ésta, está uno listo. Pero el hombre tiene una especie individual, cada uno una distinta. En cuanto a lo general, es hombre, pero su especie caracteriológica, su *personalidad*, es una unidad constituida en la marcha de su vida como sujeto de las tomas de posición, que es unidad de motivaciones variadas sobre presuposiciones variadas, y en tanto que uno conoce líneas análogas por la experiencia de diferentes hombres, puede uno captar "intuitivamente" [*intuitiv*] la complicación particular y peculiar que está aquí en cuestión y la unidad que aquí se constituye, y tener ahí un hilo conductor para cumplir en la intuición [*Anschauung*] las intenciones mediante la explanación de los nexos reales. No debe confundirse, pues, a mi entender, esta "intuición" [*Intuition*] con la intuición [*Anschauung*] real. Se trata aquí del acierto de una apercepción que determina con más precisión, la cual, como toda apercepción, ofrece un hilo conductor para confirmar en la marcha de la experiencia nexos intencionales con frecuencia extremadamente complejos.

Pero el sujeto no es mera unidad de experiencia, aunque la experiencia y el tipo general desempeñan un papel esencial, y es importante que ello sea recalcado y claramente dilucidado. Yo me pongo en el lugar del otro sujeto: por empatía capto lo que lo motiva a él, y cuán vigorosamente, con qué fuerza. E interiormente llego a comprender cómo él, puesto que tales y cuales motivos lo determinan con tal fuerza, se comporta y se comportaría, de qué es capaz y de qué no lo es. Puedo comprender muchas correlaciones interiores por haber profundizado de tal modo en él. Su yo está por ello captado: es precisamente yo idéntico de tales motivaciones y de tal modo dirigidas y con tal fuerza.

Yo alcanzo estas motivaciones poniéndome dentro de su situación, sus niveles de formación, su desarrollo juvenil, etc., y al /275/ ponerme dentro TENGO QUE CO-HACERLOS; no solamente me siento dentro en su pensar, sentir, hacer, sino que tengo que SEGUIRLO a él en ellos; sus motivos se convierten en mis cuasimotivos, los cuales, sin embargo, MOTIVAN INTELECTIVAMENTE en el modo de la empatía que se cumple intuitivamente [*anschaulich*].[235] Yo co-hago sus tentaciones, yo co-hago sus inferencias erróneas; en el "co" radica un co-vivenciar interior de factores motivantes que llevan en sí su necesidad. Obviamente quedan ahí restos no resueltos e irresolubles: las primigenias predisposiciones de carácter, que, sin embargo, también puedo hacerme analógicamente claras y comprensibles. Soy preponderantemente flemático, pero en ocasiones me veo inducido al alborozo y la vivacidad; éstos brotan, eventualmente tras tomar estimulantes, tienen bases físicas en una modificación de mi corporalidad. De modo análogo, aquel de allá está dispuesto permanente y preponderantemente al alborozo: él está desde un principio y habitualmente tan alborozado como yo cuando tomo vino, etc. En este sentido comprendo también a otro. Tengo ocasionalmente "ocurrencias brillantes", ocasionalmente el pensar científico se desenvuelve en mí con facilidad, tengo grandes horizontes –por lo menos me lo imagino. Según esta analogía me represento el genio, etc., en aumento cuantitativo, eventualmente también en aumento cualitativo (para lo cual puedo tener de nuevo soportes intuitivos [*anschauliche*]).

§ 61. *El yo espiritual y su subsuelo*[v][236]

Los subsuelos sobre los cuales se edifica la vida espiritual del otro motivada comprensivamente y conforme a los cuales ésta transcurre de manera individualmente típica, se exhiben por ende como "variantes" de los míos propios. Me hallo ante estos subsuelos también cuando quiero COMPRENDER EL DESARROLLO DE UN HOMBRE. Tengo entonces que describir de nivel a nivel cuál era el mundo circundante en que creció y cómo lo motivaron las *cosas* del entorno y los hombres tal como aparecieron para

[v] *Cfr.* Anexo XII, §§ 1-3 (p. 332 ss.)

/276/ él, tal como él los vio. Con ello llego a una composición/ fáctica que en sí es incomprensible. Este niño halla un gozo primigenio en los sonidos, aquél no. Uno tiene inclinación al mal genio, el otro a la paciencia. Aquí entra también lo causal-*natural*. A consecuencia de una grave caída, el hombre queda inválido, y ello tiene consecuencias para su vida espiritual: ciertos grupos de motivaciones quedan de ahora en adelante suprimidos. Aquí no interesa la explanación *real*-causal de las consecuencias. El conocimiento de la medicina puede, empero, servir para incorporar de manera correcta los efectos psíquicos que vienen al caso para el desarrollo subjetivo, y por ello tenerlos en cuenta para la explicación de las motivaciones y el desarrollo subjetivos. Lo físico sirve ahí como indicación para lo que hay que incorporar.

Así pues, si tomamos ahora al yo *personal* en el nexo de su desarrollo, entonces encontramos DOS NIVELES que eventualmente pueden separarse (por ejemplo, el nivel inferior como animalidad "pura"), una doble "subjetividad": LA SUPERIOR ES LA ESPECÍFICAMENTE ESPIRITUAL, el estrato del *intellectus agens*, del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de razón propiamente dichos, los actos positiva, pero también los negativamente racionales. Luego a este nivel pertenece también el yo no libre, entendida la no-libertad en el sentido en que rige precisamente para un yo real: yo me dejo arrastrar por la sensibilidad. Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la *personalidad*, se halla a sí dependiente de un SUBSUELO OSCURO de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza.

Llegamos aquí de nuevo a la antigua distinción, que se impuso ya muy tempranamente, entre RAZÓN y SENSIBILIDAD. La última tiene también sus reglas, y en verdad sus reglas intelectuales de la concordancia y la discordancia; es un estrato DE RAZÓN LATENTE, en primer lugar en todo caso hasta donde llega la constitución de la naturaleza: pues ciertamente todas las complicadas relaciones del si - entonces, todas las causalidades pueden convertirse en hilos conductores de explicitaciones teóricas, o sea, espirituales, de esclarecimientos de la forma: "en la concordancia de la experiencia se confirma la doxa de la per-

cepción, en la discordancia se suprime el ser o el ser-así puesto", etcétera.

En la ESFERA SENSIBLE, en la esfera del subsuelo que ha de ser amplísimamente concebido, tenemos asociaciones, / perseveraciones, /277/ tendencias determinantes, etc. Ello "hace" la constitución de la naturaleza, pero también va más lejos, UNA VEZ QUE la misma está ahí para los espíritus: a través de toda vida del espíritu pasa la "ciega" eficacia de asociaciones, impulsos, sentimientos en cuanto estímulos y fundamentos de determinación de los impulsos, tendencias que surgen en la oscuridad, etc., que determinan conforme a reglas "ciegas" el curso ulterior de la conciencia.

A estos conjuntos de leyes les corresponden MANERAS DE COMPORTAMIENTO ACOSTUMBRADAS del sujeto, propiedades adquiridas (por ejemplo, la costumbre de beber por las tardes un vaso de vino). Hay que preguntar si éstas son propiedades de su "individualidad" o si más bien no se hallan éstas del lado de sus actividades propias. Obviamente tiene sentido hablar de la individualidad como ESTILO TOTAL Y HÁBITO DEL SUJETO, que atraviesa, como una unidad concordante, por todas las maneras de comportamiento, por todas las actividades y pasividades, y a ello contribuye también constantemente el subsuelo anímico entero.

El nexo de vivencias perteneciente al hombre no es meramente un haz de vivencias, o una mera "corriente" de conciencia en la cual nadan las vivencias; más bien todo vivenciar es vivenciar de un yo, que no corre él mismo como sus vivencias. Y ahí está constantemente un subsuelo que el yo tiene predado, un múltiple estar-referido-a-ello o ser impulsado; un ejecutar de actos específicos y a una con ello un constante enriquecimiento de la corriente de vivencias que se logra desde el yo mismo: su imperar yoico se vuelve *eo ipso* vivenciar. Este subsuelo[237] de la predación remite empero al otro, al subsuelo (que nosotros llamamos anímico) del hábito fijamente regulado.

Pero, a una con ello, el yo es PERSONA realmente unitaria todavía en un sentido más elevado, cuando tiene de cabo a cabo cierto estilo unitario, en el modo como se decide al juzgar o al querer, en el modo como hace estimaciones estéticas; pero también en el modo como se ponen de manifiesto en él "ocurrencias" (es, por ejemplo, un hombre que tiene buenas

ocurrencias en el pensar matemático), en el modo como se le ofrecen metáforas, como impera su fantasía involuntaria, pero
/278/ también en la índole de su / apercepción en la percepción, en la índole peculiar de su "actividad memorativa" (es un hombre con buena memoria). Le es fácil o difícil establecer diferencias, reacciona en el asociar involuntario más rápida o más lentamente que otro, etc. El hombre tiene, con ello, un tipo general diversamente determinado; cada hombre particular un tipo individual particular. Se trata aquí, por un lado, del ir y venir de las vivencias en general, por el otro, de que el yo es sujeto "que toma posición": sujeto de voluntad, sujeto actuante, también sujeto pensante. ¿Hemos de añadir también: representante, percipiente, recordante, fantaseante? En cierta manera sí. El sujeto tiene objetos frente a sí; es "representante", y éste es el fundamento de su "comportarse" hacia los objetos.

Tenemos que distinguir la intencionalidad: 1) como aquella conforme a la cual son concientes objetos, mera conciencia, REPRESENTAR, y 2) como aquella que compone el comportarse de los actos hacia lo representado, las "TOMAS DE POSICIÓN". Distinguimos, por tanto, CONCIENCIA DE OBJETO Y TOMA DE POSICIÓN, comportarse hacia el objeto. La subjetividad se muestra en su índole peculiar tanto en la especie de la conciencia de objeto como en la especie de sus tomas de posición. Por lo que atañe al primer punto, tenemos que distinguir:

1) el objeto está ahí, es objeto en el atender (con los diferentes niveles atencionales);

2) el objeto está ahí, es "por sí" conciente, destacado, delimitado, apercibido, pero inadvertido.

El volverse de la atención es también un "comportarse", pero no una toma de posición, sino presuposición de la toma de posición. También ahí radica la "índole peculiar" del sujeto, en lo que cautiva su atención y en cómo lo hace: uno salta fácilmente de objeto en objeto, de tema en tema, el otro se queda largo tiempo adherido a su objeto, etcétera.

Por otro lado, por lo que toca a la constitución de conciencia del objeto antes del volverse atencional y de las tomas de posición específicas, nos vemos remitidos a constituciones de conciencia de objetos anteriores y a atenciones anteriores y quizás a
/279/ anteriores tomas de posición, / nos vemos remitidos a los datos

de sensación y a las indicaciones prospectivas y retrospectivas que se les añaden, etc. Por último llegamos a las representaciones y complexiones de representaciones "oscuras", "latentes". Sin embargo, en la medida en que la atención desempeña un papel en esta constitución de las unidades y multiplicidades trascendentes, tenemos también ahí implícitamente un yo que se comporta, pero por otro lado, por último, UN FONDO QUE YACE ANTES DE TODO COMPORTAMIENTO,[238] que más bien está presupuesto por todo comportamiento.

Se distingue, según lo dicho, la índole peculiar del sujeto-yo como índole peculiar habitual del comportarse, de la índole peculiar en el tejerse de los fondos. Por decirlo así, hay ahí un suelo de raíces en oscuras profundidades.[239]

El mundo de *cosas* en el que los espíritus viven es un mundo *objetivo* constituido a partir de los mundos circundantes subjetivos, y es mundo circundante de los espíritus *objetivamente* determinable. Como regla intersubjetivamente vigente de apariciones posibles, e incluso de posibles complejos de sensaciones de los espíritus singulares, remite a un nivel inferior de todo existir espiritual. Todo espíritu tiene un "lado de naturaleza". Éste es precisamente el subsuelo de la subjetividad, su concienté tener sensaciones, su tener reproducciones de sensación, sus asociaciones, su formación de apercepciones, y en verdad de las más bajas, las que constituyen unidades de experiencia. Al lado de naturaleza pertenece inmediatamente la vida sentimental inferior, la vida impulsiva y también, en cierta forma, la función de la atención, que es una función específica del yo, igual que la función general del volverse. Ella forma el puente hacia el ser-yo y la vida-de-yo específicos. El nivel inferior es la morada de la constitución de un mundo de apariciones u *objetos* de aparición, el mundo de lo mecánico, de la legalidad muerta: todo lo que meramente se encuentra ahí.

Los espíritus son los sujetos que ejecutan cogitaciones, las cuales se hallan sobre este subsuelo y están entrelazadas en nexos más abarcantes, en los cuales imperan MOTIVACIONES EN SENTIDO SUPERIOR —motivaciones DE TOMAS DE POSICIÓN POR TOMAS DE POSICIÓN, MOTIVACIONES DE RAZÓN propiamente dichas. En las vivencias del nivel inferior se manifiesta un "ALMA" sensible, a

saber, en la medida en que en ellas se manifiestan disposicio-
/280/ nes de representación, / propiedades habituales, que no tienen que ver (respecto de sus tomas de posición) con el yo mismo que pone atención, que capta, que toma posición. Aquí se encuentra la REGIÓN DE LA PSICOLOGÍA DE LA ASOCIACIÓN.[240] El alma sensible, inferior, es una con el sujeto de las tomas de posición; ambos forman una única UNIDAD EMPÍRICA, sólo que de ella se destaca la unidad DEL SUJETO PERSONAL (del yo que toma posición). Esta alma es "mía", ella "pertenece" a mi sujeto-yo y es con él inseparablemente[241] uno. Tendrá que decirse, sin duda, que pertenece a la persona como SUBSUELO fundante.[242]

Esta alma no es aquí *realidad objetiva* (*natural*),[243] sino "ALMA-ESPÍRITU", es decir, el alma en este sentido no está definida como unidad *real* con referencia a circunstancias de la naturaleza *objetiva*, o sea, NO PSICOFÍSICAMENTE, o bien no necesita ciertamente ser definida de esa manera. Hay una legalidad inmanente de la formación de disposiciones como soporte para el sujeto que toma posición. Por otro lado, esta regulación está en conexión con la psicofísica, o es aperceptible de modo *natural*, de modo que ambas se consideran en la psicología.

El ESPÍRITU no es un yo abstracto de los actos que toman posición, sino que es la *personalidad* PLENA, YO-HOMBRE, el yo tomo posición, el yo pienso, valoro, actúo, llevo a cabo obras, etc. A mí me co-pertenece luego un SUBSUELO DE VIVENCIAS y un SUBSUELO DE NATURALEZA ("mi naturaleza") que se manifiesta en el engranaje de las vivencias. Esta naturaleza es lo anímico inferior, pero también llega[244] a la esfera de las tomas de posición: el yo que toma posición es dependiente del soporte en tanto que yo, para experimentar motivaciones en mis tomas de posición, tengo que tener precisamente las vivencias motivantes, y éstas se hallan en el nexo asociativo y se someten a reglas de disposiciones asociativas. Pero también las tomas de posición mismas se someten a reglas inductivas: con cada toma de posición surgen "tendencias" a tomas de posición iguales en circunstancias similares, etcétera.

CAPÍTULO TERCERO

LA PRIMACÍA ONTOLÓGICA DEL MUNDO ESPIRITUAL FRENTE AL NATURALISTA[a]

§ 62. *Imbricación de la actitud personalista y la actitud naturalista*

Al apercibir el "subsuelo" del espíritu como "lado de naturaleza", llegamos a un punto en el que LAS DOS ACTITUDES que separamos una de la otra, la naturalista y la personalista, o la científico-natural y la científico-espiritual, y correlativamente las dos especies de *realidad*, naturaleza y espíritu, entran EN REFERENCIA una a otra.

La efusión de la corriente de vivencias está sometida a la ley que tiene su índice en la *realidad* alma, en su dependencia del cuerpo de la naturaleza. La *realidad cuerpo* corporal expresa una regulación intersubjetiva, una regulación que sobrepasa toda conciencia del conglomerado cuerpo-alma.[245] La *realidad* alma expresa una segunda regulación y una regulación determinada, referida a la primera: el alma es dependiente del cuerpo. En la medida en que el espíritu es una unidad que se refiere a su mundo circundante, y el mundo circundante consiste en lo más bajo en apariciones que cada persona constituye para sí y luego constituye en la comunidad como comunitarias, en la regulación cuyo índice es el espíritu entran fragmentos integrantes de las regulaciones de lo somático, el alma y la naturaleza. Pero aquí, por así decirlo, se ha efectuado otro corte a través de la conciencia absoluta, y se señala una regulación peculiar que transcurre en ella. El espíritu en sus actos espirituales es dependiente del alma en la medida en que la corriente

[a] Para este capítulo, *cfr.* también los Anexos XIII y XIV, p. 372 ss. y 377 ss.

de vivencias deja que los actos broten de ella (o sea, el yo los ejecuta sobre la base de la corriente de vivencias restante); así, el yo espiritual depende del alma y el alma del cuerpo: está, pues, naturalmente condicionado; pero no por ello está en una relación de causalidad con la naturaleza. Tiene un subsuelo que es condicionalmente dependiente; como espíritu, tiene un alma, un complejo de disposiciones *naturales* que, como tales, están condicionadas por la naturaleza física y son dependientes de ella.

/282/ El espíritu en su libertad mueve al cuerpo; con ello lleva a cabo un obrar en el mundo del espíritu. Pero las obras son, en cuanto COSAS, a la vez *cosas* en el mundo de la naturaleza, así como el cuerpo es a la vez *objeto* del mundo del espíritu (ya por el hecho de que es portador de sentido para la comprehensión) y además *cosa* en la naturaleza. Éste no es solamente aparición para mí, sino que está "animado" para mí, es concientemente órgano de mis movimientos libres primigenios; cada vez proceden de él, en cuanto dadas, tendencias de movimiento a las que puedo ceder o a las que resisto, y al ceder a ellas muevo la mano, el pie, etc., o muevo el cuerpo entero. Y todas las tendencias procedentes de *cosas* externas, siempre que las *cosas* externas se vuelven estímulos de la percepción (esto es, las *cosas* de la aparición, únicas que son estímulos en el sentido fenomenológico), están mediadas por el cuerpo y están mediadas por tendencias corporales o tendencias a movimientos que son apercibidos como movimientos de ojos y como MOVIMIENTOS DE "ACOMODACIÓN" EN EL SENTIDO MÁS AMPLIO. Siempre que las *cosas* externas de mi esfera de aparición fungen como estímulos prácticos, siempre que surgen tendencias —dirigidas a mí— a mover las *cosas*, a encargarse de ellas, a alterarlas, etc., median mi cuerpo y tendencias referentes a él: captar, asir, levantar, empujar, apoyarse, golpear, etc. Se enlazan aquí meras tendencias de movimiento (o movimientos libres en cuanto operaciones), y de la mano con ello, como una nueva dimensión, OPERACIONES DE FUERZA, TENSIONES DE FUERZA, etcétera.

Fenomenológicamente, por ende, el cuerpo desempeña en lo espiritual un extenso papel. Lo puramente espiritual yace en todos los actos activos, que son en parte acciones, en parte

pasiones. Lo yoico, lo espiritual-subjetivo,[b] tiene un particular "enlace" con el cuerpo propio; claro que primariamente este enlace existe respecto de datos particulares (sensaciones de movimiento, tendencias a cursos de sensaciones de movimiento que irradian de sensaciones corporales), que, apercibidos corporalmente, se co-integran a todo lo corporal. Luego está también en conexión con ello la "expresión", que en gran medida autoriza a interpretar los cuerpos ajenos / como cuerpos para la /283/ vida espiritual. El cuerpo no es solamente para mí, en cuanto MI cuerpo, algo subjetivo particular en tanto que es MEDIADOR de mis percepciones, de los efectos que produzco en el mundo de las *cosas*; aprehendido por el otro, alcanza un significado, un SIGNIFICADO ESPIRITUAL, en tanto que expresa lo espiritual (no sólo denuncia la sensibilidad).

Siempre hay que prestar atención: cada yo es en sí precisamente yo, punto de identidad sobre el cual influyen "estímulos", del cual parten actos, que es activo o padece, se vuelve o se aparta, sigue inclinaciones o se opone a ellas: el yo de las intencionalidades que, aun cuando éstas estén inejecutadas, tiene dirección, la cual procede del yo y a la cual luego el yo eventualmente ingresa activamente en el modo del yo ejecutante. Y además hay que prestar atención a que al yo pertenecen esencialmente los "dominios" subjetivos a los cuales se refiere.

El espíritu, en cuanto enlazado con su cuerpo, "pertenece" a la naturaleza. Pero pese a esta coordinación, pese a esta sujeción, él mismo no es naturaleza. El espíritu "actúa" en la naturaleza y, sin embargo, NO EJERCE SOBRE ELLA NINGUNA CAUSALIDAD EN EL SENTIDO DE LA NATURALEZA. La causalidad es la relación de una *realidad* con las *realidades* correlativas de su circunstancia. La *realidad* del espíritu no está empero referida a circunstancias *reales* que yazcan en el interior de la naturaleza, sino a circunstancias *reales* que existen en el "mundo circundante" y en otros espíritus: pero esto no es naturaleza. Lo mismo ocurre, por otro lado, con las *cosas* físicas; éstas tienen sus circunstancias

[b] No hay que olvidar que subjetivo es también lo tenido, como las apariciones; pero esto no es pasión o acción, no es perteneciente a la yoidad como vida suya, sino que le es inherente como campo, como medio, como algo tenido.

reales unas en otras y, además, en cuerpos y almas, pero no en espíritus.

Tenemos, pues, que estatuir una relación peculiar entre espíritu y naturaleza física, una relación entre *realidades* de dos tipos, una relación de condicionalidad, pero no de causalidad en sentido auténtico. Lo mismo pasa con la referencia entre espíritu y alma, o entre espíritu y cuerpo como unidad estesiológica y no como *cosa física*. El cuerpo, en este sentido estesiológico, pertenece al mundo circundante presupuesto de todo sujeto personal y es campo de su arbitrio. Ésta es una relación espiritual y una relación causal. Yo ejecuto mi "*fiat*" y la mano se mueve "porque" yo quiero. El cuerpo es, en cuanto cuerpo libremente movible por mí, una *realidad* espiritual; a la idea de su *realidad* pertenece
/284/ la referencia / al yo como sujeto del movimiento libre. E igualmente a la inversa. El yo es individualidad como ejecutante de tales actos junto a tales otros, como quien consuma operaciones corporales y luego otras operaciones. Pero igualmente mi representar, mi fantasear, acordarme, etc., pertenece a mi campo espiritual, y con ello la formación de aprehensiones nuevas, etc. El alma está presupuesta (como el cuerpo), pero ella es a la vez mundo circundante, determinante para el espíritu.

Aquí tenemos que decir: el cuerpo es una *REALIDAD* BILATERAL como cuerpo, es decir, cuando prescindimos de que es *cosa* y por ello determinable como naturaleza *física*. Así pues, se constituye:

1. EL CUERPO ESTESIOLÓGICO. En cuanto sensitivo, es dependiente del cuerpo material; pero ahí hay de nuevo que distinguir el cuerpo material como aparición y miembro del mundo circundante personal y el cuerpo *físico*.

2. EL CUERPO DE LA VOLUNTAD, el libremente movible. Éste es algo idéntico incluso en referencia a los diferentes movimientos posibles que el espíritu libremente activo ejecuta con él. Ello da por resultado, por ende, un estrato de *realidad* propio.

El cuerpo en cuanto cuerpo tiene, según ello, un doble rostro, y en primer término dentro de la intuición. Es *realidad* respecto de la naturaleza en cuanto mundo intuitivo de las cosas, y a la vez *realidad* respecto del espíritu. Es, por ende, una *REALIDAD* DOBLE, a la cual pertenecen dos direcciones de circunstancias *reales*. En ello, el estrato estesiológico es el soporte para

el estrato "libremente-movible". Lo movible está ya presupuesto como algo estesiológico, pero el estrato inferior es unilateralmente desprendible. Un cuerpo inamovible es pensable como caso límite, como meramente sensitivo, pero la cuestión es si entonces lo inamovible no significa el cero del mover en cuanto cuerpo paralizado —y sin duda es así.[246]

El alma es igualmente una *realidad* de doble rostro;

1. en cuanto CORPORALMENTE CONDICIONADA, está físicamente condicionada, dependiente del cuerpo *físico*. En cuanto *realidad* idéntica, tiene sus circunstancias *reales* en la *physis*.

2. en cuanto ESPIRITUALMENTE CONDICIONADA, está en conexión de *realidad* con el espíritu.

Tenemos, por ende, DOS POLOS: naturaleza física y espíritu / y /285/ entre ellos cuerpo y alma. Y resulta que cuerpo y alma son propiamente "NATURALEZA EN EL SEGUNDO SENTIDO" solamente según el lado vuelto a la naturaleza física. En la aparición pertenecen al mundo circundante espiritual; pero aparición quiere decir precisamente aparición de una naturaleza *física*, y ello establece ahora una referencia al mundo *físico*. Ello vale ante todo solamente para el soporte físico, pero en cuanto éste se vuelve *físico*, también el cuerpo y el alma reciben trascendencia *físicamente* determinada.

Por otro lado, el cuerpo aparente (y en él el estrato determinado por la sensación, el de las cualidades sensoriales) y el alma pertenecen al mundo circundante espiritual, y en él reciben tal referencia al cuerpo y a otras *cosas*, que adoptan el carácter de *realidades* espirituales: la persona actúa sobre el cuerpo en tanto que lo mueve, y el cuerpo actúa sobre otras *cosas* del mundo circundante, de suerte que la persona actúa a través del cuerpo sobre estas *cosas* como *cosas* del mundo circundante. El libre mover mi cuerpo y mediatamente otras *cosas* es un actuar sobre la naturaleza en la medida en que la *cosa*-cuerpo circunmundana es determinable a la vez como *cosa* científico-natural. El efecto del espíritu sobre el cuerpo y del cuerpo sobre otras *cosas* se ejecuta como espiritual en el mundo circundante espiritual. Pero merced al corresponder que aquí impera, se efectúan también cambios en la naturaleza en el sentido *físico*.

Hablamos de dos "rostros", dos lados de *realidad* en el cuerpo y el alma; pero hay que prestar atención a la manera correcta de

entender esto. El cuerpo como cosa en el mundo circundante es el *cuerpo* corporal experimentado intuitivo, y éste es aparición del cuerpo *físico*. Este último y la naturaleza *física* entera no es incumbencia del mundo circundante, por lo menos del mundo circundante primario. También podemos decir que es un MUNDO CIRCUNDANTE SECUNDARIO. Así como la *cosa* valorada se vuelve *objeto* de valor y luego es de nuevo, en cuanto valor *objetivo*,[247] un *objeto* del mundo circundante, así la naturaleza *física* determinada teóricamente sobre la base de las "apariciones" es *objeto* secundario del mundo circundante, cuyo primario es precisamente la aparición. – El cuerpo como cosa es soporte para el cuerpo estesiológico, y con ello tenemos el soporte para el cuerpo de la voluntad, el libremente movible, y así el cuerpo está en causalidad hacia el espíritu: ahí estamos en una esfera homogénea.

/286/ En cambio, porque el cuerpo circunmundano es a la vez aparición de la naturaleza en sentido *físico*, el cuerpo tiene un segundo rostro; es el sitio de transbordo de la causalidad espiritual a la causalidad de la naturaleza.

Lo mismo pasa con el alma, que tiene su participación en la naturaleza en la medida en que está referida al cuerpo. *Cosa* física (material), cuerpo, alma, se constituyen intuitivamente, o sea, por un lado, como algo inespiritual, pero por otro lado como algo que está ahí para el espíritu; como "cosa" de nivel ínfimo para la constitución de la *cosidad* meramente *física*, ulteriormente como "alma-espíritu", soporte espiritual para la constitución del alma.[248] Estas unidades intuitivamente constituidas tienen un lado de *realidad* para el espíritu; son circunstancias de la unidad *real* espíritu, y él también es circunstancia para ellas.

La identidad de la *cosa*, sin embargo, no está en cuanto *realidad* (de la aparición) referida al espíritu como circunstancia *real*; pero sí la identidad del cuerpo, que recibe un estrato de *realidad* voluntario propio como libremente movible; e igualmente el alma en cuanto dependiente del cuerpo, pero también al acoger sucesos anímicos a través del movimiento voluntario del cuerpo y ser directamente influida de cualquier otra forma por el espíritu.

Si pasamos luego a la "naturaleza *objetiva*", la cual excluye el espíritu como circunstancia, porque abandonamos la actitud

científico-espiritual entera, entonces no tenemos ya nada del comportamiento del sujeto, tenemos meramente *cosas*, dependencias estesiológicas, dependencias psicológicas y *realidades objetivas* inherentes.

Si pasamos de una actitud a la otra, entonces el espíritu en su actitud produce algo, y en virtud del paralelismo le corresponden a él cambios dependientes en el mundo *objetivo*. Que éstos son dependientes puede, empero, ponerse de manifiesto *objetivamente*; puedo y tengo que convencerme de si "en la realidad" al movimiento corporal le corresponde un movimiento real en la naturaleza, etc. Desde el punto de vista del conocimiento *objetivo* de la naturaleza, en el nexo corporal-anímico ingresa (cuando en la actitud científico-espiritual se dice: "la persona mueve su cuerpo"), y en verdad como estado de conciencia, un acto de "*fiat*", apariciones inherentes, etc. Y en la *realidad* anímico-corporal todo ello es un estado. El espíritu, sin embargo, no es aquí una / *realidad*; aquí no existe en absoluto /287/ como espíritu; existe solamente el *cogito* como estado, el yo en él, etcétera.

La diferencia entre esta aprehensión y la actitud del espíritu resalta nítidamente si ahora ponemos teóricamente el lado del yo mismo (la persona y su haber), con lo cual ciertamente hay también ahí de nuevo sujetos-yo que ponen, frente a los sujetos convertidos en *objetos* teóricos. Ponemos teóricamente a otros sujetos (y a nosotros mismos en la reflexión) al ponerlos a ellos y a nosotros precisa y exclusivamente como sujetos de vivencias, como estados de nuestra subjetividad o de la suya, y como sujetos de *cosas* y personas en torno, las cuales están tomadas exactamente tal como están ahí para el sujeto: precisamente como "en torno". Entonces estas *cosas* no son *objetos* científico-naturales —prescindiendo del caso en que los sujetos teóricamente puestos son investigadores de la naturaleza y están pensados, pues, referidos a la naturaleza por ellos "explorada", "determinándola", buscando sus predicados *objetivos*, etc. Pero cuando los sujetos-investigadores de la naturaleza son *objetos*, entonces la naturaleza explorada está puesta entre paréntesis. Prescindiendo de este caso, las *cosas* son correlatos de las respectivas vivencias; son las *cosas* que vemos, agarramos, tocamos, y tal como nosotros y como los otros las ven, las

agarran, etc. Si los otros las ven de otra manera, entonces las vistas de otra manera son precisamente en cuanto vistas por ellos sus *cosas*-correlatos, y si aquéllas son espectros, entonces éstas son precisamente espectros. Si (para decir todavía una palabra sobre el caso excluido) los sujetos teóricamente puestos son puestos como sujetos que exploran la naturaleza psicofísica y física, entonces lo siguiente llega a la posición: que ellos ejecutan los actos de investigación de la naturaleza; que sus apariciones son, en cierta manera, constitutivas para la "naturaleza *objetiva*"; que reconocen dependencias entre tenencias *objetivas* de la misma, sensaciones, actos, etc., y las *cosas* de la naturaleza. Pero entonces la naturaleza *objetiva* está puesta entre paréntesis. Ella misma no está ahora teóricamente puesta, sino que está teóricamente puesta por el yo teóricamente puesto. En ello, en especial, el *OBJETO* TEÓRICO HOMBRE incluido en la posición teórica de la naturaleza (el *objeto* zoológico, fisiológico, psicológico) es distinto del *OBJETO* TEÓRICO *PERSONALIDAD* HUMANA. El *objeto* de
/288/ la naturaleza hombre no ES sujeto, persona, pero a todo / *objeto* de esa índole le CORRESPONDE una persona; así podemos también decir: cada uno "implica" una persona, un sujeto-yo, QUE, EMPERO, NUNCA ES UN FRAGMENTO DE LA NATURALEZA, algo contenido como *realidad* en la naturaleza, sino algo que se EXPRESA en el *objeto* del entorno "cuerpo humano", donde el cuerpo humano es mero correlato de la posición del sujeto, tomado puramente como tal, algo de lo cual sabemos que manifiesta una naturaleza que es *objetivamente* explorable, pero que ahora no experimenta esta posición teórica. La aprehensión puede existir, pero no es punto por el que atraviese una posición teórica. Igualmente, el sujeto puede ser simultáneamente aprehendido como naturaleza, pero esta aprehensión, que remite a un sujeto aprehensivo que no es a su vez aprehendido como naturaleza, no es punto por el que atraviese una posición teórica; así, está puesto el sujeto pura y simplemente, que tras sí solamente tiene al sujeto puro.[c] 249

[c] Según nuestras exposiciones, los conceptos yo-nosotros son relativos; el yo exige el tú, el nosotros, el "otro". Y además el yo (el yo como persona) exige la referencia a un mundo de cosas. Así pues, yo, nosotros, el mundo, se copertenecen: por lo cual el mundo como mundo en torno común porta el sello de la subjetividad.

§ 63. *Paralelismo psicofísico y acción recíproca*

Traemos ahora a la consideración lo que llamamos naturaleza *física* y también naturaleza *objetiva* en general, el correlato de la CIENCIA DE LA NATURALEZA, la cual, por su parte, es una obra cultural interpersonal / en el conglomerado personal, o sea /289/ que lo presupone; así como la CIENCIA DEL ESPÍRITU es una obra cultural semejante. La conciencia absoluta una, una multitud de mónadas y yo puros en comunicación,[250] es pues, por esencia, de tal índole que tiene una UNIDAD DE REGULACIÓN PARALELA, una regulación paralela y justamente no una mera doble regulación que ordene lo mismo doblemente sin que ello cambie nada en las cosas.

Una regulación es la científico-natural, la otra la científico-espiritual. Ambas se complementan y entremezclan. Pero serían meramente además sólo dos lados de una y la misma cosa y expresarían en ambos lados la misma cosa, si todos los nexos que se presentan bajo el título de *factum* científico-espiritual

Y a este nexo pertenece toda ciencia; ésta es una actividad intersubjetiva, una investigación en la actitud "nosotros y la realidad". Ella busca validez *objetiva*; como ciencia *objetiva* hace en esta actitud enunciaciones sobre el mundo pura y simplemente, es decir, enunciaciones en las cuales nada se dice del nosotros, sino solamente de lo *objetivo*, ante todo y en lo más bajo de la naturaleza física.

Pero ahí constantemente nos encontramos a nosotros, y se encuentra también el investigador de la naturaleza, incluso cuando explora la naturaleza, constantemente como persona que vive en el mundo personal, en su mundo de la vida: sólo que teóricamente está dirigido exclusivamente a la naturaleza física o zoológica, etc. La aprehensión como naturaleza se subordina por tanto a la aprehensión personal. Al investigar puedo estar dirigido a las meras cosas, pero también a personas en relación con las cosas, y justamente:

a. a personas en cuanto determinadas espiritualmente por las cosas, en cuanto motivadas por las cosas, como experimentadas, valoradas por ellas, etcétera;

b. por otro lado, a las personas respecto de su dependencia *real* de las cosas como naturalezas; las cosas están aprehendidas ahí de doble modo: 1) como correlato de conciencia de la relación del sujeto; 2) como correlato del conocimiento científico-natural que las determina *objetivamente*.

Las personas están en un caso puestas teóricamente tal como están dadas, como personas en el conglomerado de personas; en el otro caso están puestas como naturalezas, como dependientes de la naturaleza del cuerpo.

asomaran también en la ciencia de la naturaleza, sólo que en otra aprehensión. Pero ése no es el caso.

La *cosa* aparente es una unidad de la causalidad espacio-temporal. Puede decirse que ella es lo que ella efectúa en el espacio. Los estados son estados de fuerza.

El individuo personal es así mismo una unidad: el hombre es uno y el mismo con referencia a las diferentes circunstancias conforme a las cuales sus estados cambian. En "consideración absoluta" esto quiere decir: hay dependencias entre cuerpo humano y otras *cosas* (lo cual en ambos casos conduce, en consideración intersubjetiva, a ciertos nexos de apariciones) que no son dependencias *físicas*. O sea, si en una conciencia que se halla en nexo de comprensión intersubjetivo han de poder aparecer *cosas* como realidades concordantes,[251] entonces a las apariciones tienen que pertenecer datos de sensación, y si éstos han de poder estar ahí, entonces también tienen que poder aparecer cuerpos y tienen que tener su realidad *física*. Esta regulación concierne, por ende, a grupos de apariciones y es una regulación intersubjetiva. Los datos de sensación sólo pueden presentarse si "en la realidad *objetiva*" hay órganos sensoriales, sistemas nerviosos, etc. A ello corresponden aprehensiones posibles de datos sensibles y las regulaciones intersubjetivas inherentes. Ahora bien, ¿puede tener sentido admitir que también la posibilidad de cualesquiera aprehensiones y de toda conciencia en general es dependiente del cuerpo y sus sucesos corporales-
/290/ *objetivos*? / ¿Que las apercepciones, las tomas de posición de la creencia, de la voluntad, etc., son corporalmente dependientes en el mismo sentido que los datos de sensación? Si pensamos en sujetos monádicos y sus corrientes de conciencia, o pensamos más bien en lo mínimo pensable de autoconciencia, entonces sería sin duda pensable una conciencia monádica que no tuviera dado en modo alguno un "mundo", por ende sin regulaciones correspondientes en el presentarse de las sensaciones, sin posibilidades motivadas de aprehensión *cósica*. ¿Qué es, pues, indispensable para que se presente una conciencia de yo en el sentido corriente? Naturalmente, una conciencia humana exige un cuerpo aparente y un cuerpo intersubjetivo —un entendimiento intersubjetivo.

Presupongamos ya una pluralidad de sujetos que se entienden intersubjetivamente, por tanto, cierto mundo "*objetivamente*" constituido con *cosas "objetivas"*, cuerpos, espíritus *reales* y *objetivos*. Ya está en ello presupuesta cierta referencia de las sensaciones al cuerpo *objetivo* respectivo. Concedamos que ocurra en este caso como en realidad ocurre, que mi cuerpo sea un sistema de órganos sensoriales referido al órgano central O. Que de él dependa el presentarse de las sensaciones sensoriales y los fantasmas sensoriales.

La cuestión es entonces si no solamente estos contenidos sensibles, sino también, en el mismo sentido o en un sentido similar, todas las aprehensiones y funciones de conciencia superiores pudieran ser dependientes de O; si tal dependencia es pensable y en qué medida lo es. Por lo que toca a las sensaciones, la dependencia significa: cierto estado corporal (o más bien cierta forma de estados corporales, tomando en cuenta el metabolismo, que suprime la identidad individual de los elementos del mismo órgano, de los mismos nervios, ganglios, etc., pero mantiene cierta forma) tiene como consecuencia unívoca y *objetiva* cierta sensación en una corriente de conciencia determinada ligada al cuerpo respectivo. ¿Puede ocurrir algo similar respecto de todos los fragmentos integrantes, respecto de todos los momentos que se presentan en la corriente de conciencia?

La conciencia del mundo se constituye en apariciones, más precisamente, en apariciones corporales. Se presentan sensaciones en ciertas aprehensiones, en ciertas regulaciones intersubjetivas, / y aquí se incluye en especial también la regulación /291/
que corresponde a la realidad *objetiva* de aquellos órganos corporales ocultos que llamamos órgano central O, cordones nerviosos, nervios sensitivos, etc. Y ahora el presentarse de toda sensación S en mi conciencia C_h o en una conciencia individual determinada C_h (del hombre H), ha de ser dependiente de la parte de aquella regulación que se llama ahí estado determinado O^h_s de mi (del H individual respectivo) O_h. Tan pronto como las sensaciones entraran en otras vivencias de conciencia como momentos constitutivos, todas ellas serían dependientes de O_h y sus estados.

Lo mismo vale para los fantasmas. Si ahora todas las sensaciones y fantasmas en el interior de C_h son de esta manera

dependientes de la regla señalada de las sensaciones aprehendidas y aprehensibles, de estos grupos de percepciones posibles (también por ende de juicios teóricos posibles) que por lo demás son intersubjetivos: ¿por qué todas las vivencias de conciencia en el interior de una conciencia monádica C_h no habrían de poder depender de justamente el mismo grupo intersubjetivo O_h tomado en conjunto, y así para todo C'_h, C''_h, etc.? ¿Por qué esto habría de representar una dificultad si precisamente la causación psicofísica se concibe meramente como cierta relación de regulaciones funcionales, como lo hemos hecho aquí y como lo tenemos que hacer?

El punto principal que hay que ponderar aquí es el de si la esencia de la conciencia, que se formula *a priori* en leyes de esencia, se opone a dicha regulación universal. La esencia de la conciencia en general presenta, en efecto, objeciones, exigencias. Por ejemplo, ¿puede, preguntamos, entenderse la cosa de tal modo que los estados cerebrales (estados de O) precedan *objetiva*, temporalmente, a las correspondientes vivencias de conciencia, o no tienen que ser simultáneos, por razones de principio, el estado cerebral y su acompañante de conciencia: con arreglo al sentido absoluto de la simultaneidad? ¿No está con ello dado *eo ipso* un paralelismo? A saber, del siguiente modo: a toda vivencia de conciencia en MI conciencia C_h le corresponde cierto estado en mi O, cierto estado orgánico. Por otro lado: a todo lo que compone el O, sin excepción, le corresponden sucesos *reales* de cierta especie en CADA sujeto, y por ello también, en el mío, ciertas posibilidades *reales* de percepción, aunque si no de este O mismo, entonces de otro que esté en conexión científico-natural con él.

/292/ La aprehensión contrapuesta sería la de que una regulación universal de tal índole no existe o no puede existir, que más bien solamente a los datos sensibles en C_h inhieren determinados estados de O_h, pero no a lo noético de la conciencia en sentido amplio, ya sea en general, ya sea dentro de ciertos límites. Y ello a su vez puede significar: esto, lo noético, o bien es casual, se presenta sin ley, no está determinado unívocamente de antemano, o bien está en verdad determinado unívocamente, pero no está en dependencia funcional o en referencia paralela al cuerpo físico y con ello al ser físico en general. Si existe

la univocidad, entonces la conciencia respectiva (prescindiendo del componente hylético) puede ser determinada por reglas de dependencia interna que prescriben lo que, si ya están dados ciertos estados, y si se presentan en ellos datos de sensación en tales y cuales dependencias psicofísicas, tiene en adelante que existir y presentarse en la conciencia.

Aquí tendría también que traerse a colación la empatía, merced a la cual en la conciencia individual C_h con sus componentes de sensaciones psicofísicamente determinados, ocurre una interpretación simple, no delineada por leyes psicofísicas, de la vida anímica ajena, que ahora, dada como existente, determina por motivación la ulterior vida anímica C_h: así pues, un "introactuar" de una subjetividad en la otra, mediado por comprehensión. Un introactuar directo está, sin embargo, excluido. Todo introactuar presupone que la C_h tiene en sí conciencia de la vida anímica ajena C'_h, y esta conciencia es la inmediatamente "actuante" en el interior de C_h. Este efecto de alma sobre alma, de sujeto sobre sujeto, está por lo demás, empero, psicofísicamente mediado constantemente de una manera muy distinta; interviene siempre la causalidad psicofísica, aunque con el auxilio de peculiares leyes de la naturaleza puramente anímicas. Éstas serían reconocibles solamente en la experiencia intersubjetiva (incluida la experiencia de sí mismo), a saber, mediante el conocimiento de la manera general como las vivencias de conciencia constituyen individualidades en las "mónadas". Estos conocimientos empíricos generales tendrían su conexión con las leyes eidéticas generales que pertenecen a la conciencia en general y a la constitución de conciencia de la individualidad en general.

Éstas son posibilidades consideradas con generalidad. En los /293/
marcos de tales consideraciones cae también el siguiente problema importante: en la naturaleza se presentan fácticamente cuerpos aislados; así vemos en efecto la naturaleza. Pero habría la posibilidad de pensar minuciosamente lo que traería consigo, o bien si cabría, y hasta dónde, la posibilidad de que TODA *cosa* física en la naturaleza fuera cuerpo.

Ahora la pregunta decisiva es en qué medida lo ESENCIAL de la conciencia le impondría BARRERAS a posibilidades aceptables. Es ciertamente una verdad absolutamente indudable que hay

LEYES ESENCIALES DE LA CONCIENCIA. ¿ES COMPATIBLE con ellas un paralelismo psicofísico sin excepción, un paralelismo que delineara de manera legal para cada estado de conciencia C_h una dependencia de O_h o un paralelo en éste?

Se impone el siguiente escrúpulo, cuya solidez tenemos que considerar: los cambios de O_h son alteraciones fácticas, están sometidos a leyes de la naturaleza, las cuales también podrían ser otras. Sea, pues, así: todas las vivencias de conciencia, tal como son, con su entero contenido de partes y momentos, pueden depender de O_h y ser en tanto que O_h existe. Si ahora, como pertenecientes a la esencia apriórica de la conciencia, subsisten ciertas necesidades de la secuencia —como, por ejemplo, los modos de la retención pertenecientes a la constitución del tiempo están atados en sucesiones necesarias (*a priori*) a cada una de las impresiones—, entonces estos nexos de la secuencia no podrían estar condicionados por el O_h y las secuencias de sus estados *objetivos*. Empíricamente condicionado sólo puede estar lo que los nexos esenciales dejan ABIERTO. Podría estar condicionada solamente, digamos, la sensación, pero no lo que se ata necesariamente a ella en las retenciones. O quizá más exactamente: un contenido de sensación, e igualmente, en el interior de la forma predelineada de la secuencia retencional, un contenido que ella deja abierto, a saber, diferencias de la claridad y la distinción, etc., a cuyo respecto es discutible, y determinable por experiencia, hasta dónde está condicionado psicofísicamente. Y en todo caso podemos decir: SI *a priori* está excluida una modificación de conciencia, si *a priori* subsiste una ley de incompatibilidad en virtud de la cual C′ y C″ son incompatibles en una concien-
/294/ cia en general, entonces lo que está enlazado con C′, al / que pensamos dependiente de O′, ya no está puramente determinado por un O″ enlazado con O′, o en general por un juego de estados-de-O, sino que subsiste una legalidad absolutamente rígida que no tiene su paralelo en la legalidad empírica de O.

Hay que señalar también lo siguiente: toda vivencia tiene su fondo, su entorno en la coexistencia, así como tiene su entorno en el hundirse en el pasado (a través del cual precisamente se constituye en el hundirse como unidad del pasado vivo). Éstas son relaciones aprióricas: es así y no puede ser de otro modo. De acuerdo con ello, tenemos una variedad de fenómenos

cuya reducción a dependencia causal de estados-de-O sería un *nonsens*.[d] 252

Con tales fundamentos puede uno, me parece, REFUTAR RADICALMENTE el PARALELISMO, y la refutación tiene además un estilo enteramente distinto del de las refutaciones corrientes que operan con torcidos conceptos de causalidad y de sustancia y con prejuicios tradicionales de diversa índole, y que desembocan de inmediato en la acción recíproca: como si la cuestión paralelismo o acción recíproca fuera la cuestión radical y cabal. Con el rechazo del paralelismo no se ha decidido nada en absoluto respecto de la acción recíproca.

Tampoco es esto lo que procede, sino que en primer lugar hay que determinar CUÁN LEJOS llega la dependencia de C respecto de O. Indudablemente, tan lejos como el soporte sensible de la conciencia. Es seguro que la conciencia superior, la propiamente noética, llega a ser CO-dependiente de O en la medida en que está fundada por lo hylético. Es seguro que no solamente las sensaciones sensibles en sentido estricto están determinadas por el cuerpo, sino también los sentimientos sensibles y las vivencias de los impulsos. / Es seguro que aquí se incluye /295/ también un buen fragmento de la individualidad, a saber, las disposiciones sensibles con su hábito individual.

Naturalmente, cuán lejos llega todo ello sólo puede decidirse empíricamente, y de ser posible mediante la psicología experimental. En particular, si y en qué medida la índole peculiar, el ritmo de la conciencia superior, tanto con respecto

[d] Habría además que hacer valer lo siguiente: sería PENSABLE que no hubiera cuerpos en absoluto y no hubiera en absoluto dependencias de la conciencia respecto de los sucesos materiales en la naturaleza constituida; por ende tampoco almas empíricas, mientras que, sin embargo, la conciencia absoluta permanecería como algo pura y simplemente no cancelable. La conciencia absoluta tendría entonces en sí un principio de unidad fáctica, su propia regla conforme a la cual transcurriría con su propio contenido, mientras que no habría ciertamente cuerpo alguno. Si la enlazamos con un cuerpo, entonces puede ser dependiente, pero ante todo ella tiene de nuevo, sin embargo, su principio de unidad y no solamente por leyes apriόricas de la conciencia en general. Así pues, se vuelve dependiente porque con su propia esencia apriórica e individual se vuelve dependiente, y ello quiere decir que lo que está en ella está en verdad condicionado, pero no puede ser mero epifenómeno de otro. – Pero ésta es una reflexión cuestionable.

a lo humano-general, pero no lo legal-esencial, como con respecto a lo que transcurre en el interior del tipo humano (del tipo genérico humano) y del tipo individual, está determinado por reglas empírico-psicológicas propias, o si estas regularidades en lo típico y lo individual están suficientemente fundadas en la organización física con la mera añadidura de las leyes de esencia: esto no puede de ninguna manera estipularse *a priori*.

Ahora bien, sobre la CUESTIÓN DE LA ACCIÓN RECÍPROCA y en particular sobre la cuestión de la acción de la conciencia o, más bien, del alma sobre el cuerpo. No debe uno operar naturalmente con conceptos míticos de actuar. Está bastante claro lo que quiere decir "actuar" en el mundo físico. Nos vemos remontados a nexos de dependencia de sucesos físicos regulados legalmente, y puesto que las *cosas* físicas son lo que son en cuanto unidades de apariciones, a dependencias de ciertas regulaciones de conciencia intersubjetivas de uno y el mismo tipo unas respecto de otras. Cuando respecto de las dependencias de sensaciones, sentimientos sensibles, etc., hablamos de "acciones", éste es un tipo de dependencia de una especie enteramente distinta. La ocurrencia de sensaciones en una mónada es dependiente de un cuerpo físico en su entorno natural, por tanto de cierta regulación subjetiva y además intersubjetiva de apariciones y no meramente de sensaciones. Es seguro que toda existencia de sensaciones remite a lo corporal, y puesto que las sensaciones y las vivencias en general no tienen una existencia temporal *objetiva*, a no ser por referencia al cuerpo intersubjetivo, entonces se ve uno llevado a que la relación entre sensación y corporalidad tiene que ser pensada como simultaneidad, esto es, que a la sensación tiene que serle adscrito el tiempo *objetivo* del respectivo proceso cerebral *objetivo*.

/296/ Hablar de una dependencia inversa no tiene / ningún sentido, si no admitimos en el alma una causalidad propia, una legalidad empírica interna en la producción de las sensaciones, la cual puede ante todo transcurrir en sí y llevar a la sensación, a la cual pudiera atarse luego el estado de O dependiente: como por ejemplo en la producción voluntaria de una alucinación, pero también en una producción voluntaria de sensaciones que se articulan con ciertas apariciones de *cosa*, a saber, en el movimiento voluntario de miembros corporales. Está en cuestión

que alguna vez pueda decidirse empíricamente si aquí existe una sucesión empírica o no, o si no el punto temporal *objetivo* de la excitación cerebral que pertenece al movimiento de la mano tiene que valer como <el> punto temporal idéntico de la sensación. Todo estriba aquí en cómo haya que definir el punto temporal de un estado de conciencia determinado, por ende, en la cuestión del sentido de una determinación temporal de una vivencia de conciencia.

Por lo demás, viene a consideración lo que en otro sitio ya se expuso:[e] si puedo intracomprender a un individuo, observarlo íntegramente, entonces sé cómo se dejará motivar, pero no lo sé de otro modo que como lo sé respecto de mí mismo. Naturalmente, hablo mucho acerca de lo que haría yo en un caso dado, porque no tengo las circunstancias completamente claras y hay por tanto muchas cosas que no tomo en cuenta. Tampoco puedo, en efecto, decir con completa determinación lo que haría yo en circunstancias futuras de tal y cual especie, porque hasta entonces mucho habrá transcurrido en mi conciencia que, como motivante, se prolonga al tiempo posterior y co-entra así en vigor. Es indudable que el futuro no puede predecirse FIJAMENTE; sólo hipotéticamente con el complemento de alguna pieza intermedia. En cambio, el pasado puede comprenderse en el recuerdo claro y traerse en él a comprensión todo nexo de motivación. A cada curso de conciencia pertenece una individualidad que se deja comprender, "compenetrar", como una individualidad a la cual pertenecen justamente estas maneras de motivación y no otras. En esto cada uno se distingue de cada uno de los otros. Por otro lado, ello no significa necesidad unívoca de la consecuencia. Por todas partes interviene la causalidad de la naturaleza, lo corporal y / lo determina- /297/
do en la conciencia por la corporalidad. Estas determinaciones no necesitan ser de ningún modo unívocas. El O puede ser en efecto una precondición necesaria, pero no suficiente. Si la agregamos, entonces el nexo es, como acaso se dirá, un nexo necesario.

[e] Cfr. p. 266 ss.

§ 64. *Relatividad de la naturaleza, carácter absoluto del espíritu*

De las consideraciones hechas hasta aquí se desprende el límite de la posible NATURALIZACIÓN: el espíritu puede ser concebido como dependiente de la naturaleza y él mismo puede ser naturalizado, pero solamente hasta cierto grado. Una determinación unívoca del espíritu mediante meras dependencias *naturales*, una reducción a algo así como la naturaleza física, a algo análogo en cuanto a la entera especie de determinación, con la meta de la determinación científico-natural unívoca, es impensable. Los sujetos no pueden disolverse en ser naturaleza, ya que entonces faltaría lo que da sentido a la naturaleza. La naturaleza es un campo de relatividades omnímodas y puede serlo porque éstas siempre son relativamente a un absoluto, que porta por ello todas las relatividades: el espíritu.

El espíritu está determinado por su mundo circundante y tiene también una regulación *natural*, en la medida en que, puesto en referencia a la naturaleza que se constituye en relación con el mundo personal, muestra dependencias de diversa índole. Pero ello no impide que sea ABSOLUTO, IRRELATIVO. Es decir, si borramos todos los espíritus del mundo, entonces ya no hay naturaleza. Pero si borramos la naturaleza, la existencia "verdadera", *objetiva*-intersubjetiva,[253] entonces queda siempre todavía algo restante: el espíritu como espíritu individual; se pierde sólo la posibilidad de la socialidad, la posibilidad de una comprehensión, la cual presupone cierta intersubjetividad del cuerpo. Ya no tenemos entonces al espíritu individual como persona en el sentido estricto, social, referido a un mundo material y con ello también a un mundo personal. Ciertamente tenemos, empero, pese al inmenso empobrecimiento de la vida "*personal*", precisamente a un yo con su vida de conciencia, y también en ella tiene éste su individualidad, su manera de juzgar, de valorar, de dejarse motivar en sus tomas de posición.

No obstante, en el curso de conciencia del espíritu se manifiesta en cada caso / su unidad, su individualidad. Si quiero
/298/ comprenderlas, tengo entonces que perseguir este curso, tengo que reconstruirlo; si quiero comprenderlo por un lado determinado, entonces tengo que destacar con la vista los nexos correspondientes en su curso de conciencia. La comprensión

es completamente intuitiva, esta objetividad "individuo" viene a darse ahí en su ser propio.

Yo revivo la vida espiritual ajena y con ello el ajeno mundo del espíritu, la *objetividad* espiritual ajena, y los comprendo en su significado individual, o sea, en su significado espiritual: la situación política, la época espiritual, la literatura contemporánea.

En ello hay que prestar atención a que LA INDIVIDUALIDAD EN SENTIDO ESPIRITUAL es algo enteramente distinto de la INDIVIDUALIDAD DE LA NATURALEZA. La *cosa* tiene su ser individual como lo que está aquí y ahora. Pero este "lo que" mismo es algo "general". Esto quiere decir: cada *cosa* es ejemplar de una generalidad; lo es ya la *cosa* en el nivel de la mera experiencia "sensible" concordantemente pensada. Cada una puede ser pensada tan frecuentemente repetida como se quiera. Igualmente:[254] la *objetividad física* es lo que es, y según cada una de sus determinaciones, como existente bajo leyes matemáticamente formulables y en determinaciones matemáticamente formulables.

La *cosa* en cuanto algo *real* es dependiente de circunstancias *reales*; es lo que es en el nexo de la naturaleza *real*, la cual está en sí constituida íntegramente como homogénea.[255]

La consideración puramente *objetiva*, que se dedica al sentido *objetivo* de la *cosidad*, exige que las *cosas* sean dependientes unas de otras en lo que a sus estados respecta, que mutuamente, en su existencia *real*, se prescriban algo unas a otras, y justo respecto de su contenido de ser y sus estados causales.[256]

Ahora bien, una *cosa* que en todas las circunstancias es ciertamente UNA *cosa*, algo idéntico de propiedades, ¿es realmente en sí algo fijo, algo rígido respecto de sus propiedades *reales*, a saber, algo idéntico que es sujeto idéntico de propiedades idénticas, mientras que lo cambiante en ella son solamente los estados y las circunstancias? ¿Se dictaminará, pues, que tiene otros estados actuales según las circunstancias a que es llevada, o en las que puede ser *idealmente* pensada? Pero de antemano —*a / priori*— está delineado por su propia esencia cómo pue- /299/ de conducirse y luego también cómo se conducirá. Pero ¿tiene toda *cosa* (o, lo que aquí quiere decir lo mismo: tiene una *cosa* cualquiera) EN GENERAL TAL ESENCIA PROPIA? ¿O la *cosa* siempre está, por así decirlo, en marcha, sin que sea posible en absoluto

apresarla en esta *objetividad* pura, y más bien, merced a su referencia a la subjetividad, es por principio sólo algo relativamente idéntico, algo que no tiene su esencia de antemano o como algo captable de una vez por todas, sino que tiene una esencia abierta, que siempre de nuevo puede admitir nuevas propiedades según las circunstancias constitutivas de la dación? Pero ahí está el problema: precisar con más exactitud, y por cierto para la "*objetividad*" de la ciencia de la naturaleza, el SENTIDO DE ESTA APERTURA.

¿No significa la "infinitud" del mundo, en vez de una infinitud transfinita (como si el mundo fuera una *cosa* existente en sí de un modo acabado, una *cosa* omniabarcante o una colección conclusa de *cosas* que contuviera en sí, sin embargo, una infinitud de *cosas*), no significa más bien una "apertura"? ¿Pero qué se está queriendo decir con ello?

Si, como podemos hacerlo, pensamos la naturaleza múltiplemente cambiada, entonces también es siempre pensable una naturaleza en la que hubiera varias *cosas* iguales, y justo *cosas* de un contenido cualquiera con sólo que sea representable. Son pensables varias *cosas* completamente iguales en cuanto a propiedades y estados causales, tanto en la coexistencia como en la sucesión. La una está aquí, la otra allá, la una ahora, la otra después. También es pensable que una *cosa* vuelva periódicamente al mismo estado idéntico. Lo que distingue a dos *cosas* iguales es el nexo *real*-causal, que presupone el aquí y ahora. Y con ello nos vemos necesariamente remitidos a una subjetividad individual, sea una subjetividad singular o una subjetividad intersubjetiva,[257] únicamente con referencia a la cual se constituye la determinación de la posición de lugar y la posición de tiempo. NINGUNA *COSA* TIENE EN SÍ MISMA SU INDIVIDUALIDAD.

Pero el espíritu es espíritu vivenciante, espíritu que toma posición, espíritu motivado. Cada espíritu tiene su manera de motivación; a diferencia de la *cosa*, tiene SU MOTIVACIÓN EN SÍ MISMO. No es individualidad sólo por estar en un sitio determinado en el mundo. Individuación absoluta la tiene ya el yo
/300/ puro / de la *cogitatio* respectiva, la cual es ella misma algo en sí absolutamente individual. Pero el yo no es polo vacío, sino portador de su habitualidad, y en ello radica que tenga su historia individual.[258]

Las vivencias en el flujo de conciencia tienen su esencia absolutamente propia, portan su individuación en sí mismas. ¿Pueden las vivencias ser iguales: pueden ser absolutamente iguales en un flujo de conciencia? ¿Se diferencian meramente por la ecceidad? ¿Y pueden dos vivencias diferenciarse meramente porque la una pertenezca a ésta y la otra a aquella conciencia (mónada)? Una vivencia ahora y "la misma" vivencia después, "meramente repetida", ¿puede ésta ser la misma según su entera consistencia esencial? En el ahora, la conciencia tiene una consistencia vivencial originaria y un horizonte de lo pasado, de lo que en el ahora está representado en forma de un horizonte de vivencias del "recuerdo primario", de la retención en sus continuas variaciones-interpenetraciones. ¿Es este medio vivencial indiferente para la vivencia que se presenta originariamente, por ejemplo, para un nuevo dato de sensación? Si no, entonces ahí ya tenemos una diferencia. Pues en el después este medio es distinto. ¿Pero no queda en pie, podría objetarse, que toda vivencia es pensable repetida JUNTO CON su horizonte, en su plena concreción? Ciertamente, respondemos, repetida la pienso; pero la pienso necesariamente COMO EL MISMO INDIVIDUO; es pensada como una y la misma, como algo único.

El problema también puede formularse así: ¿puede hacerse en algún lado una separación entre ESENCIA plena, concreta, y EXISTENCIA individual? O a la inversa: ¿no puede hacerse esta diferencia por todas partes *a priori* y necesariamente y decir que, por principio, la plena igualdad de los individuos en la esfera de las vivencias es bien posible, que cada vivencia es "*idealiter*" una consistencia esencial que tiene su ecceidad, la cual no es una cualidad? ¿Pero no es incluso la *haecceitas* algo general, en la medida en que cada vivencia tiene en sí su *haecceitas*? Pero no hay que preguntar de ningún modo qué distingue un esto y otro esto puramente en cuanto esto, y de nuevo, qué tienen ambos "en común". Ello significa ya confundir cualidad y esto. Así también cuando hablamos de la "esencia de la ecceidad". La ecceidad es una FORMA. / ¿Qué distingue a este "algo" de /301/ otro "algo" en cuanto "algo"? "Nada", puesto que no son cualidades, no son componentes dotados de contenido cósico que produzcan la diferencia. La forma del esto NO es UNA QUIDIDAD

y en este sentido no es una esencia. Es general en el sentido de la forma.

La conciencia tiene una esencia propia, una esencia fluyente y no exactamente determinable; pero le está coordinada como idea una esencia "exacta", y con la posición recibe su esto determinado.

La *cosidad objetiva* se determina *físicamente*, pero, en cuanto esto, se determina solamente en referencia a la conciencia y el sujeto de conciencia. Toda determinación remite a un aquí y ahora y con ello a algún sujeto o nexos de sujetos.

Lo único primigeniamente individual es la conciencia en concreto con su yo.[259] Todo lo otro individual es algo aparente y tiene el principio de su individuación en el aparecer real y posible, que por su lado remite a una conciencia individual.

La individuación absoluta entra en el yo PERSONAL. El mundo circundante del yo alcanza su individuación esencialmente por referencia al yo que tiene experiencia de él e intercambia su experiencia con otros individuos. Para cada uno, cualquier *cosa* tiene el aquí y ahora en el correlato de la intuición. Un yo o una intersubjetividad[260] constituye PARA SÍ el mundo circundante, y cuando se deja determinar por su enfrentante circunmundano o lo determina a su vez activamente y en ocasiones configurándolo, entonces éste tiene ciertamente la INDIVIDUACIÓN SECUNDARIA DEL ENFRENTANTE, mientras que en el YO MISMO radica LA INDIVIDUACIÓN ORIGINARIA, absoluta. El mismo espíritu no puede ser dos veces, y tampoco retornar al mismo estado total y mostrar su individuación meramente en el hecho de estar en diferentes nexos con el mismo contenido.

LOS ESPÍRITUS, PRECISAMENTE, NO SON UNIDADES DE APARICIONES, sino unidades de nexos absolutos de conciencia, hablando con más exactitud, unidades-de-yo. Y las apariciones son correlatos de nexos de conciencia que tienen su ser absoluto. Y si las apariciones están intersubjetivamente constituidas, entonces nos
/302/ remontamos precisamente a una / pluralidad de personas que pueden comprenderse. Un correlato como tal tiene el sostén en las personas y sus vivencias, y el ser absoluto de éstas precede al ser relativo de las apariciones. Toda individuación de estas últimas pende de la individuación absoluta de las primeras; toda existencia natural, de la existencia de espíritus absolutos.

¿Pero qué pasa ahora con el alma y el hombre en cuanto naturaleza? ¿También él es mero ejemplar de algo general? A ello se tendrá que responder: en la medida en que el alma es espíritu naturalizado y la individualidad específica pertenece al espíritu, no. Sin embargo, por otro lado tenemos que decir: todo aquello a través de lo cual el alma se determina como *realidad* de la naturaleza, es ejemplar y general. La individualidad no radica en lo que aquí es naturaleza. La naturaleza es la X y por principio nada más que X que se determina por determinaciones generales. Pero el espíritu no es una X, sino lo dado mismo en la experiencia del espíritu.[261]

Anexos

ANEXO I, a las dos primeras secciones

/305/

Ensayo de una descripción paso a paso de la constitución de la *COSA* meramente MATERIAL, del cuerpo, de la *COSA* ANIMADA o del ser vivo, luego del SUJETO *PERSONAL*, etcétera.[262]

Si perseguimos la constitución de las *realidades* NATURALEZA Y ESPÍRITU, que se hallan referidas la una a la otra, podemos distinguir *idealiter* los siguientes estratos. Siguiendo el orden constitutivo, tenemos que comenzar con la constitución de la mera esfera de cosas, la DE LA NATURALEZA MATERIAL. En lo más bajo podemos distinguir ahí las *cosas* sensibles como correlatos del yo pensado en aislamiento y todavía no *realizado*. Éste tiene sus percepciones sensibles con multiplicidades perceptivas concordantes *idealmente* inherentes, en las cuales se constituyen escalonadamente (aquí no interesa aclarar esta ordenación gradual) cosas *reales* mediante exhibición, cosas que hay que caracterizar, en la presupuesta falta de estratos de apercepción superiores, como SUBJETIVAS-INDIVIDUALES. Como CIRCUNSTANCIAS *REALES* fungen, en el caso de estas *COSAS* MERAMENTE MATERIALES, PRECISAMENTE TALES *COSAS*, y en este nivel ínfimo, para el cual todavía no se toma en cuenta ninguna dependencia del cuerpo, SOLAMENTE tales *cosas*: UNA *COSA* MATERIAL SÓLO ES pensable EN RELACIÓN CAUSAL CON *COSAS* MATERIALES, por tanto como MIEMBRO DE UN ENTORNO MATERIAL. Esta proposición seguirá siendo válida también posteriormente, una vez que hayamos hecho intervenir otras *realizaciones*, que por lo demás no valdrán para nosotros como necesidades ideales, sino solamente como posibilidades ideales.

[263]El paso siguiente consiste en la introducción del CUERPO perteneciente al sujeto-yo AISLADO y de las referencias de dependencia

que imperan entre él y aquellas *realidades*.[a] Entre las cosas subjetivas-individuales que se constituyen primero, hay una señaladamente constituida como CUERPO DEL SUJETO, como unidad estesiológica, etcétera. Las *cosas*, pensadas constituidas sin tomar en cuenta el cuerpo como tal (sino solamente el cuerpo como cosa material entre otras cosas), reciben, conforme a la NUEVA ESPECIE DE DEPENDENCIAS FENOMENALES que és-
/306/ te / introduce, un nuevo estrato de aprehensión (éste es un estrato de aprehensión perteneciente esencialmente a TODAS las *cosas* que hayan de constituirse)[264] y con ello la DIGNIDAD DE MERAS "APARICIONES" de *cosas* verdaderas que se exhiben en ellas. La *cosa* sensiblemente aparente como tal, la *cosa* de los sentidos (toda posible *cosa* de los sentidos), que hace un momento era la *cosa* pura y simplemente, cambia su cualidad sensible, por ejemplo su color, cuando me pongo unos lentes azules; la *cosa* verdadera que aquí solamente se exhibe no cambia su "verdadera" cualidad. La cualidad sensible no es engaño, sino la aparición, requerida en las circunstancias dadas, de la verdadera cualidad insensible. Ponerse los lentes azules cambia la *cosa* de los sentidos "normal"; las CIRCUNSTANCIAS DEL VER se apartan de la regla acostumbrada. La *cosa* normal vale como la *cosa* pura y simplemente, es decir, su inherencia a las circunstancias dadas (en el interior de la caracterización-del-"ser" dóxica) no se destaca en tanto que estas circunstancias permanecen precisamente constantes en su constelación acostumbrada. Esta normalidad y anormalidad son permutables entre ellas, puesto que los caracteres de lo acostumbrado y lo desacostumbrado pueden permutar sus papeles, lo desacostumbrado puede volverse acostumbrado. No se constituye mediante esto último ninguna ventaja de la *objetividad* verdadera; más bien, en la ininterrumpida dependencia funcional del cambio de la *cosa* de los sentidos respecto de circunstancias cambiantes y en cada caso determinadamente pertinentes, se muestra ALGO IDÉNTICO, que según estas circunstancias "APARECE" CUALIFICADO SENSIBLEMENTE TAN PRONTO ASÍ, TAN PRONTO ASÁ.

Aquí viene al caso también el complejo de dependencias de las *cosas* de los sentidos que caen bajo el TÍTULO DE SALUD Y ENFERMEDAD DEL CUERPO. Aquí hay también una especie de NORMALIDAD Y ANORMALIDAD a través de la cual la multiplicidad total de apariciones en que una *cosa* de los sentidos aparece como unidad, es traída a dependencia del cuerpo que aparece él mismo como *cosa* de los sentidos. TODAS LAS *COSAS* DE LOS SENTIDOS CON SUS PROPIEDADES SENSIBLES, SON, POR ENDE, DE MANERAS REGULADAS, "INHERENTES" a las *COSAS* DE LOS SENTIDOS "CUERPO", o a sus partes y momentos sensibles. A él corresponden aprehensiones de nivel superior que de antemano aprehenden unitariamente lo aquí

[a] *Cfr*. p. 58 ss.

y allá aparente (la unidad de un respectivo grupo de *cosas* de los sen-
tidos), conforme, por ejemplo, a las expresiones: Si mi ojo está en
estado "normal", entonces –en circunstancias normales del ver, cuan-
do veo "a plena luz", sin que se interponga un medio coloreado, etc.–
el objeto me aparece de la manera pertinente; si mi ojo está en estado
anormal, entonces de otra manera que también es pertinente a éste
–de una manera más o menos conocida, y, en tanto que lo último sea
el caso, de una manera que puede determinarse perceptivamente con
más precisión, pero siempre de una manera regulada. Ninguna de las
"cualidades sensibles", por ejemplo el color, con las que "el" objeto
"aparece", le convienen a él "en sí", sino que cada una le conviene a
él, al objeto "mismo", / sólo relativamente a ciertas circunstancias. /307/
Estos componentes de indeterminación en la aprehensión indican hacia vías de determinación experimental, las cuales, en la experiencia actual, en tanto que transcurre concordantemente, traen consigo, junto con la determinación más precisa, también la verificación de la aprehensión o de la posición de ser del objeto del sentido constituido mediante ella. Ahora bien, si el objeto ES, entonces tiene, frente a todas las coloraciones fenomenales, el color "*objetivo*" que le conviene a él mismo; esto quiere decir: en este relativismo está determinado cómo se comportará o habría de comportarse en la experiencia (como objeto de su sentido). Este color *objetivo* no es un color sensible, sino una unidad insensible que se "exhibe" como unidad intencional en la multiplicidad de las <daciones> sensibles y en referencia a sus circunstancias pertinentes –es sensible sólo en la medida en que precisamente es algo intencionalmente unitario que por esencia puede estar dado originariamente sólo como tal unidad de sensibilidades. El nivel superior de aprehensión inserta en lo sensible (que ya es él mismo "unidad" frente a una "multiplicidad") lo INSENSIBLE, que en cierto modo es un ÍNDICE PARA UN RELATIVISMO DE DEPENDENCIAS DE NIVEL SUPERIOR, o, en giro noético, un índice para vivencias de experiencia posibles, determinadamente estructuradas, que en su curso actual estarían dominadas de parte a parte por la conciencia de la dación originaria cada vez más rica de la *cosa objetiva* idéntica. La determinación TEÓRICA de ésta se halla naturalmente en otra línea y requeriría series de actos por esencia nuevas, fundadas en tales experiencias. La *objetividad* de esta *cosa* sigue estando esencialmente referida al sujeto individualmente aislado y al cuerpo constituido para él.

[265] SI AHORA TRAEMOS AL MARCO DE NUESTRAS CONSIDERACIONES LA COMPRENSIÓN Y SUS OPERACIONES CONSTITUTIVAS, entonces el yo que antes pensábamos aislado capta mediante ella ciertos de "sus" *objetos* como "OTROS CUERPOS" y, a una con éstos, OTROS YOS, los que, empero, NO ESTÁN por ello TODAVÍA CONSTITUIDOS COMO SUJETOS *REALES*. En primer lugar pueden

constituirse nuevas *cosas* físicas "*objetivas*" en sentido estricto, esto es, INTERSUBJETIVAS, y subsecuentemente los cuerpos como unidades intersubjetivamente identificables.[206]

Supongamos ante todo UNA COMUNIDAD "NORMAL" DE YOS, los cuerpos de conformación "normal", esto es, típicamente "concorde"; los suponemos en general de tal modo que para todos los sujetos-yos se constituyen iguales *cosas* de los sentidos y *cosas* subjetivas-*objetivas*, sólo que están necesariamente diferenciadas en la manera de darse por la orientación que cambia de sujeto a sujeto. Los sujetos pueden permutar sus "puestos"; si pensamos que tales permutaciones se han efectuado, entonces se permutan sus apariciones actuales (las *co-*
/308/ *sas* actuales en el cómo de sus / maneras de aparición sensibles), presupuesta igual "adaptación", entendida esta última en un sentido ampliado fácilmente comprensible. EN ESTA INTERCAMBIABILIDAD BASADA EN LA COMPREHENSIÓN SE FUNDA LA POSIBILIDAD DE LA IDENTIFICACIÓN DE LOS *OBJETOS* PRIMIGENIAMENTE RELATIVOS A LOS SUJETOS SINGULARES: vemos "el mismo" *objeto*, cada uno desde su sitio con las maneras de aparición pertinentes, que serían las nuestras si en lugar de estar aquí estuviéramos allá, en el sitio del otro. Añadimos ahora las dependencias que todas estas multiplicidades de las apariciones perceptivas que no concuerdan de un sujeto a otro muestran respecto de organizaciones corporales anormales (como el daltonismo, la sordera de nacimiento, etcétera).

En la esencia de la aprehensión intracomprensiva radica, por ende, que mi mundo circundante físico sea el mismo que el de mis compañeros, que todos nosotros tengamos "las mismas" multiplicidades de apariciones con "la misma" composición de unidades de aparición, con las mismas maneras reguladas de la dación según orientaciones posibles. Sólo que cada sujeto tiene su cuerpo que le es exclusivamente propio, y por ello la orientación que le es exclusivamente propia con las apariciones actuales pertinentes, las cuales son por principio distintas de las del otro.

A la posibilidad de la aprehensión intersubjetiva o de su contenido noemático pertenece la peculiar distribución de las multiplicidades *ideales* de apariciones de las *cosas* del mundo físico de mi entorno (del mundo para el sujeto singular), distribución que éste exige constitutivamente en cuanto mundo espacial: según lo cual a cada punto espacial aparente le corresponde la posibilidad ideal de que, mediante un libre "yo me muevo hacia allá, convierta el allá en aquí, en centro de las orientaciones"; le corresponde una variación de las apariciones actuales en potenciales de <manera> regulada y motivada; según lo cual, por ende, para cada punto espacial aparente puedo representarme cómo se vería desde allá "el" mundo, mientras que mi cuerpo siempre está limitado en sus maneras de aparición, y en el traslado a

cada punto del espacio permanece ligado a este marco restringido. Esto se expresa con las palabras: en cada punto espacial que yo convierta en centro, en igual postura mi cuerpo se ve igual.

Por otro lado, éste es una *cosa* física, y es posible representarse cómo él, o cómo un *cuerpo* físicamente igual, se vería desde un punto espacial cualquiera como centro de la orientación. Si a mí, que estoy ahora aquí, me está dado en el allá un *cuerpo* que desde aquí se ve tal como tendría que verse mi cuerpo (por lo menos según el tipo general y considerado igualmente desde aquí), entonces es "visto" como cuerpo y se le insertan a él como actuales las apariciones potenciales que yo tendría al trasladarme al allá, o sea, se intracomprende al cuerpo un yo como sujeto, con estas apariciones y las restantes pertenencias del yo, vivencias y actos de yo, etc. Es otro yo, pues para mí aquellas / apariciones potenciales siguen siendo potenciales y jamás podrán volverse actuales en la unidad de mi corriente de vivencias; son incompatibles con las apariciones de *cosa* actuales que ésta contiene. Mi cuerpo no puede estar a la vez aquí y allá; solamente puedo tener las apariciones que pertenecen al allá mediante un cambio de puesto, es decir, sólo en un futuro posible. /309/

En la esencia de la aprehensión intracomprensiva radica por ende que mi mundo circundante físico sea el mismo que el de mis compañeros, que todos nosotros tengamos "las mismas" multiplicidades de apariciones, sólo que cada sujeto tiene su cuerpo exclusivamente propio y en él la orientación que le es exclusivamente propia con las apariciones actuales pertinentes del mundo circundante físico de entre el sistema común de apariciones posibles.

Cada sujeto tiene, según ello, su puesto en el mismo espacio; cada uno, en cuanto sujeto de un cuerpo libremente movible, puede moverse en este espacio común, cambiar el puesto con su semejante, y permutar así sus orientaciones y series de apariciones con las de algún otro. Éstas se permutan como lo igual con lo igual, no como se permuta lo idéntico con lo idéntico, a partir de un sistema igual y organizado según el contenido típico, mientras que cada sujeto permanece siempre diferenciado de cada uno por un abismo y ninguno puede alcanzar idénticamente las mismas apariciones que las del otro. Cada uno tiene su corriente de conciencia con una regulación que precisamente abarca todas las corrientes de conciencia o sujetos *animales*. Las *cosas* de los sentidos y las unidades *cósicas* subjetivo-*objetivas*, antes referidas exclusivamente al sujeto único, se vuelven ahora unidades intersubjetivas, esto es, intersubjetivamente identificables; las vivencias de aparición reciben un contenido de sentido —o bien las *cosas* como correlatos del sujeto singular reciben un sentido— que se vuelve común para el grupo entero de sujetos en comunicación: lo que yo y

lo que cada uno de los otros ve es lo mismo, sólo que vemos esto mismo "desde" diferentes puntos del espacio, las propiedades de lo visto son ciertamente las mismas aunque consecuentemente se le exhiben a cada uno de distinta manera; hasta las propiedades secundarias son las mismas, si todos somos perceptores normales en circunstancias normales; y en todo caso: para todos, en las cualidades secundarias se manifiestan primarias, y justo éstas son *objetivamente* idénticas. En efecto, en la naturaleza de esta situación constitutiva radica que los sujetos en comunicación, mientras no se oponga a ello el intercambio de comunicaciones descriptivas, aprehendan las *cosas* de los sentidos mismas como identidades intersubjetivas, que luego aprehendan a su vez intersubjetivamente los sentidos ya superiores de las unidades *cósicas* subjetivas-*objetivas*, y por último, que el complemento de las experiencias intercambiables con igual contenido sobre estas *cosas*, mediante otras que no se hallan por igual en todos los sujetos, por ende intersubjetivamente conflictivas en cuanto a la dependencia fenomenal de
/310/ estas diferencias respecto de las de la / índole psicofísica diferente de los sujetos, posibilite una vasta constitución de una *objetividad* intersubjetiva concordante, la cual ahora se convierte a la vez en la válida para cada sujeto singular.

Andando hacia arriba en esta dirección llegamos, por tanto, a las relaciones del cuerpo y el alma en su totalidad. En copertenencia se constituyen la *cosa* física como naturaleza, el cuerpo como unidad estesiológica, el alma como *realidad* fundada, o sea no independiente, sobre el subsuelo del cuerpo (pensado siempre éste constituido solamente como unidad estesiológica). En esta serie no topamos con el yo *personal*, aunque todo sujeto anímico fundado es sujeto de vivencias de acto. Para la constitución del mismo entra también en consideración que TIENE EL CUERPO COMO LIBRE CAMPO DE VOLUNTAD, y en particular ya en atención a que los cursos cinestésicos, que suministran tramas esenciales ya en la constitución de las *cosas* del nivel inferior, están caracterizados como cursos libres, a los que se anudan como dependientes cursos de datos estesiológicos de otra índole, y con ello está en conexión la posibilidad de aprehender el CUERPO COMO ÓRGANO SENSORIAL GLOBAL LIBREMENTE MOVIBLE, o como complejo de órganos libremente movibles también relativamente unos a otros. Al percibir le pertenece, por ende, si ha de poder ser constituyente de *cosa*, la posibilidad de movimientos corporales como movimientos "libres".

Con ello nos encaminamos a la constitución del yo *personal*. Para el yo las *cosas* están constituidas, pero a una con ellas se constituye el YO DE CIERTA MANERA EMPÍRICAMENTE FAMILIAR (por ende, en una especie determinada de apercepción), comportándose hacia las *cosas* que aparecen. Ejecuta actividades de percepción, y a ellas pertenecen "actividades"

esencialmente corporales. Considerando las *cosas* aparentes, dirige de diversas maneras sus órganos sensoriales; MUEVE LOS OJOS, LLEVA A CABO UNA ACOMODACIÓN CAMBIANTE, palpa con las manos las superficies corpóreas aparentes, etcétera.[26]

ANEXO II, a la segunda sección, p. 111 ss.

Esta vieja reflexión sobre habitualidad está todavía en la fase de inmadurez inicial; aunque todo lo esencial está visto, la descripción no se ha llevado puntualmente hasta el fin.

Ya antes tiene que ser revisada <?> la doctrina del yo puro –en primer lugar como polo.

Como todo polo-objeto, el polo-yo es un polo de identidad, centro de una identidad, centro absolutamente idéntico, pero no independiente, para afecciones y acciones.

Ya para la afección (cuyo dominio es la esfera inmanente, en particular con lo que en ella se destaca) podrá decirse que como sedimento de la misma hay en el yo una habitualidad pasiva. / Esto sigue /311/ siendo problemático. El polo-yo es en todo caso centro apriórico de propiedades-de-yo primigenias. Así como un objeto tiene su identidad como polo de propiedades relativa o absolutamente permanentes, y así como toda propiedad es algo idéntico, pero algo idéntico no independiente (EN EL polo), así para el yo. Éste es polo de actos, los actos no son propiedades ni son tampoco afecciones. Pero todo acto, ejecutado "por vez primera", es "protoinstitución" de una propiedad permanente que entra a DURAR en el tiempo inmanente (en el sentido de algo idéntico duradero). El yo permanece inalterado en tanto que "permanece en su convicción, en su opinión"; alterar la convicción es alterar"se". Pero en la alteración e inalteración el yo es idénticamente el mismo precisamente en cuanto polo. ¿Cuál es el lugar del yo de los talantes, de los estados de ánimo: "estoy de mal humor", etcétera?

ANEXO III, a la segunda sección, p. 149, línea 12

LA LOCALIZACIÓN DEL ZUMBIDO DE OÍDO EN EL OÍDO.

Aquí hay que prestar atención al fenómeno de la orientación, el análogo del fenómeno visual de la orientación.

Con "mi" acercamiento y alejamiento (en un "yo me muevo" voluntario) un *objeto* visual, e igualmente uno acústico, cambia su orientación merced a una función aproximativa de una gradualidad diferente en ambos sentidos (allá la "imagen" visual que permanece semejante

a sí misma, incrementándose con el acercamiento en cuanto a la claridad, en cuanto a la riqueza interna de momentos, acá la "imagen" acústica), enlazada con incrementos de la esfera de la acomodación.

Puedo taparme el oído, más o menos firmemente, así como cerrar apretadamente el ojo. Las apariciones que tengo inalteradas sin acomodación o en el cambio voluntario de la misma, no son *objetivas*. Una acomodación siempre da algo mejor, y eso es lo "verdadero". Para cada alejamiento, otra acomodación. — ¿Cero de la acomodación? ¿Es esto pertinente para el zumbido de oído? Sí, el ir hacia allá, cuando lo designamos como acomodación, el acercarme y alejarme mediante el movimiento: donde esto no cambia nada, ahí tengo un *objeto* en el aquí. Así mi cuerpo, así un "sonido subjetivo" en el oído, apariciones subjetivas de colores que permanecen inalteradas: las localizo en el ojo. Pero antes de toda esta inserción en el cuerpo, ello es en sí mismo un carácter cero. Hay que volver a meditar sobre ello.

ANEXO IV, a la tercera sección, p. 172 ss.

Nuestra meta, poner de relieve con plena claridad la idea de la feno-
/312/ menología trascendental, exige un estudio profundo de la / relación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

De las investigaciones precedentes se desprende que la fenomenología tiene sus referencias con toda ciencia. Cada una tiene su dominio de objetos y cada una tiene su método, sus peculiares maneras de apropiarse cognoscitivamente las objetividades del dominio. Tales objetividades tienen que ser dadas; la conciencia originariamente dadora que a ellas corresponde, desempeña en cada ciencia el papel de la fuente última de fundamentación. A ello se añaden las diferentes maneras de la fundamentación mediata con los inherentes principios noéticos de razón. Todo ello está sujeto a investigación fenomenológica: todas las especies de actos que ejecuta el investigador de una ciencia cualquiera, todas las especies de significados que en tales actos median la referencia a la objetividad, todas las maneras de aparición en las cuales estas objetividades llegan a ser concientes para él, las maneras de apresamiento intelectual y de cualificación noética que ahí se presentan, se convierten en la fenomenología en *objetos* teóricos. Ella no explora los objetos que explora el investigador de otras ciencias, sino el sistema entero de actos de conciencia posibles, de apariciones posibles, de significados, que se refieren precisamente a estos objetos. Toda investigación dogmática de objetos exige su conversión a una trascendental. En ello la fenomenología, como ha quedado claro en nuestras consideraciones, no tiene que ocuparse de cada objeto singular o de cada disciplina singular cualquiera, sino más bien del hilo

conductor de los principios del ser (de las generalidades regionales) o del sistema de las ontologías *racionales*. Si, por ejemplo, el trabajo fenomenológico está efectuado para la región de ser "naturaleza en general", entonces está coefectuado, en cuanto a lo general, para todas las disciplinas científico-naturales especiales, y entonces ya sólo se requiere la consideración de las particularidades.

Si queremos entrar aquí con más detalle en la "aclaración"[b] fenomenológica de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, es que nos apremian otros intereses. Estas ciencias y las disciplinas matemáticas entrelazadas íntimamente con ellas, nos son ya familiares desde antes de ingresar en la fenomenología y fueron cultivadas desde antes del establecimiento de la misma. Por mucho que para la fenomenología sea ahora una cuestión vital forjar sus métodos a partir de sus propias daciones, ciertamente no podemos impedir que las costumbres metodológicas que nos hemos apropiado de aquellas ciencias dogmáticas, y las intuiciones sobre el método que en ellas nos hemos formado reflexivamente, nos determinen y embrollen al comienzo en los intentos de establecer una fenomenología pura. Si se trata de asegurar la peculiaridad del método fenomenológico, entonces tiene que traerse a claridad también lo diferenciante frente a lo aparentemente idéntico en los métodos de las / ciencias dogmáticas. Con frecuen- /313/
cia se ve uno obligado, por ende, a ponderaciones comparativas. Por ejemplo, la fenomenología describe la conciencia y los correlatos de conciencia. Esto precisamente lo hace también la doctrina del alma científico-mundana. ¿Qué hay de la descripción fenomenológica respecto de la científico-mundana? ¿Se diferencia de ésta solamente en virtud de que es descripción eidética, y la científico-mundana es en cambio descripción empírica? ¿Se convierte según ello toda descripción fenomenológica, tan pronto como se abandona la actitud eidética, *eo ipso* en una descripción *objetiva*-natural? A la inversa: ¿puede también la investigación empírica dogmática mudarse en eidética, en tanto que en gran escala los nexos empíricos son meras singularizaciones de los aprióricos? ¿Significa esto una transición a la fenomenología? Nos enfrentamos por ende, desde este lado, a la cuestión de la RELACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA de la naturaleza, del mundo en general. La ciencia de la naturaleza es ciencia de la naturaleza física o ciencia de la naturaleza biológica o psicológica. ¿Qué hay en especial de la psicología descriptiva sacada puramente de la experiencia interna repetidamente reclamada desde el último tercio del siglo XIX, en particular desde Brentano (psicognosia) y Dilthey (descriptiva, analítica)? Ésta quiere ciertamente esbozar un análisis descriptivo de la

[b] La expresión "aclaración" [*Klärung*] sólo es justa condicionalmente.

conciencia y sus daciones. En el interior de la psicología misma llegamos por tanto, aparentemente, a la fenomenología, y la fenomenología eidética tiene que ubicarse como parte de la psicología eidética. Es indudable que aquí se formula un elemento de verdad (pero ciertamente no la verdad pura), y en conexión con ello está el hecho de que LA PSICOLOGÍA DESCRIPTIVA OFRECE UN PUNTO DE PARTIDA PROPIO Y NATURAL PARA LA ELABORACIÓN DE LA IDEA DE LA FENOMENOLOGÍA. De hecho, éste fue el camino que me condujo a la fenomenología. Por otro lado, empero, en una investigación más profunda puede asegurarse plenamente que la fenomenología, tal como NOSOTROS la entendemos –la eidética y a la vez apoyada en la REDUCCIÓN TRASCENDENTAL– no es en modo alguno psicología descriptiva, y en estricta verdad tampoco tiene con ella absolutamente ningún fragmento en común; lo cual no impide, sin embargo, que a toda actitud descriptiva-inmanente pueda estarle coordinada, mediante ciertos cambios aperceptivos que están por esencia a nuestra disposición, una fenomenológica-trascendental, y se justifica haber hablado arriba de un "elemento de verdad" en la postura rechazada. Lo dicho no sólo vale, empero, como se comprende de suyo, para la psicología descriptiva-EMPÍRICA en comparación con nuestra fenomenología (la que ha de ser en efecto una disciplina eidética), sino también para una psicología eidética o *racional*. Con otras palabras: la idea de nuestra fenomenología pura no coincide de ninguna manera con la idea también absolutamente necesaria, aunque
314/ hasta ahora no *realizada* explícitamente, de una psicología *racional* / (a saber, respecto de la cimentación eidético-descriptiva inherente a una psicología semejante); la transición de lo psicológico-empírico a lo psicológico-eidético no exige una previa reducción trascendental de lo primero y no conduce por ello a lo fenomenológico-eidético. No solamente por razones práctico-metodológicas, sino por razones filosóficas y de teoría de la ciencia, es sin embargo de gran importancia aclarar perfectamente estas relaciones, y a ello tendrán que encaminarse nuestros esfuerzos.

Se alzan cuestiones enteramente análogas respecto de las relaciones de la fenomenología con la ciencia del espíritu, cuya relación con la psicología también es por cierto disputable: unos la colocan frente a la psicología, otros quieren unirla con ella en una sola. Aquí las posturas no están todavía aclaradas y como es sabido son muy debatidas. Solamente la fenomenología puede ofrecer la decisión, y justo mediante análisis fenomenológicos de la misma índole que los que hasta aquí hemos ejecutado y que son precondiciones de una ciencia sistemática de la fenomenología. La fenomenología está en gran medida interesada en la decisión de estas cuestiones por cuanto la claridad plenamente conciente sobre sí misma es el elemento vital de

la fenomenología, y ésta reclama imperiosamente que el sentido de la ciencia del espíritu y de la psicología esté plenamente aclarado. Si la esencia peculiar de la ciencia del espíritu se capta puramente y luego se capta como distinta frente a la de la psicología científico-natural y las disciplinas dependientes de ella, entonces se muestra una nueva vía hacia la fenomenología y una vía mucho mejor, de mayor alcance, que la que parte de la psicología.

Aún más, la constitución de una eidética del ESPÍRITU (no de la naturaleza anímica en el sentido psicológico) apremia de inmediato a la postura de que la fenomenología es una disciplina que se inserta bajo ella. De nuevo se alza la cuestión de la legitimación de esta inserción. En una investigación más profunda se pone aquí de manifiesto que la situación es distinta de la que resultó de la comparación de la fenomenología y la psicología, pues aquí se muestra que en el caso de una concepción, amplísima y completamente atenida a las cosas, de la idea de una eidética del espíritu, ésta de hecho encierra en sí a la fenomenología en su totalidad, tal como –en cierta interpretación, por así decirlo en un cambio de signo– por otro lado también a todas las ontologías, a todas las disciplinas aprióricas en general. En conexión con las investigaciones que hay que dedicar a este problema, podremos dirimir el otro problema, muy importante para la comprensión de sí misma de la fenomenología, de la relación entre la fenomenología y la ontología, e igualmente también la CUESTIÓN DE LA RELACIÓN DEL MÉTODO GENERAL CIENTÍFICO-TEÓRICO DE LA "ACLARACIÓN" INTUITIVA DE CONCEPTOS Y PROPOSICIONES NO CLAROS, CON EL / MÉTODO FENOMENOLÓGICO. En esta refe- /315/
rencia se pondrá de manifiesto que la tarea universal de la aclaración DE TODOS los conceptos –entendida con generalidad de principio– y la tarea correlativa del análisis de esencia y la descripción de esencia, que hay que ejecutar en la más perfecta intuición, DE TODAS las objetividades y DE TODAS las especies de unidad inherentes por esencia a ellas, coincide con la fenomenología. La aclaración aislada no es una labor de la fenomenología como ciencia, el análisis aislado en la esfera de la intuición no es un análisis fenomenológico; pero se convierte en él tan pronto como entra en el marco de un análisis sistemático y descripción de esencia de la totalidad de las daciones intuitivas posibles. Puede luego verse con intelección que la fenomenología (eidéticamente descriptiva) tiene que valer como la ciencia filosófica fundamental, esto es, que la filosofía fenomenológica y la filosofía en general tienen que ser lo mismo; entonces también llegaría a estar claro que la filosofía y la filosofía intuitiva tendrían no menos que valer como una sola, con tal únicamente que a la palabra intuición se le diera el sentido correcto. Este sentido, empero, no puede conquistarse antes de la fenomenología, sino solamente a través de ella. Dicho con más exactitud, si se da

uno cuenta de lo que yace en el más primigenio sentido de las intuiciones filosóficas, y qué especie de intuición y de manera intuitiva de investigar exigen, entonces, pensando de modo consecuente, se arriba necesariamente a la actitud fenomenológica y al conocimiento de una gran ciencia sobre cuya base tiene que tener lugar todo filosofar, precisamente la fenomenología en nuestro sentido. Si se sobrepasa, empero, la idea de una fenomenología eidético-descriptiva esbozada primigeniamente en la primera parte de las "Ideas", hacia un desarrollo sistemático de todas las consecuencias deductivas que yacen en ella, se llega al sistema universal de un *a-priori* que abarca todas las ciencias apriórias concebibles, pero en cuanto emanadas fenomenológicamente, fundadas eidéticamente de modo puramente subjetivo a partir de las daciones absolutas. Ulteriormente, pero en el retroceso a la empiria, por ende en el *factum*, se llega a un sistema universal de ciencias absolutamente fundamentadas, que pueden designarse incluso como fenomenología universal y naturalmente ampliada.

ANEXO V, a la p. 197 s.

Las PREDACIONES DEL ESPÍRITU O DE LOS ESPÍRITUS, de las individualidades de nivel superior EN LA VIDA ESPIRITUAL.

Somos una COMUNIDAD HUMANA NORMAL, dentro de la cual, empero, pueden figurar hombres anormales; además, diferentes niveles más profundos.

1) Ante todo, la NATURALEZA intuitiva espacio-temporal NORMAL, en especial la Tierra y para cada círculo humano su determinado entorno terrestre, inorgánico y orgánico.

/316/ 2) Los HOMBRES Y LOS ANIMALES en determinadas distribuciones espacio-temporales movibles, con tal o cual contextura, reposando, trabajando, etcétera.

3) Los BIENES: obras de arte, *objetos* de uso, etc. Utensilios naturales. Obras, herramientas, etc. Esto remite a la acción espiritual del pasado y del futuro.

4) USOS Y COSTUMBRES, las leyes, la religión, el lenguaje, las uniones y los estatutos de las uniones, las diferentes unidades de asociación con sus normas particulares deliberadamente estatuidas por el arbitrio de la comunidad (convenio), convenciones en estas unidades, rangos, círculos profesionales, etcétera.

Las PERSONALIDADES SOCIALES, las comunidades sociales que no son personalidades plenas, que no son comunidades de voluntad y acción (comunidades lingüísticas, comunidades nacionales sin "voluntad" nacional, etc., y sus correlatos).

LA GÉNESIS, los orígenes espirituales. Origen de la individualidad singular, orígenes de las individualidades espirituales superiores. Cómo se constituyen los mundos circundantes correlativos en niveles siempre nuevos, con lo cual los ya constituidos se vuelven objetividades predadas. Tipos de individualidades, individuos singulares e individualidades comunitarias y cómo se originan. El tipo humano de una era, de una nación, de un círculo profesional en una época, etcétera.

BIOGRAFÍA: descripción de una individualidad en su desarrollo. Siempre ya un tipo individual.

HISTORIA: descripción de la unidad y desarrollo de una socialidad conclusa en sí con correlatos unitarios.

TRANSMUTACIONES SOCIALES, tipos dentro de un desarrollo, tipos de las socialidades y las formaciones comunitarias en desarrollo.

ARTE Y DESARROLLO DEL ARTE; la ciencia y su desarrollo. Desarrollo de las objetividades *irreales* como daciones constituidas.

DESARROLLO DE LA HUMANIDAD, de la índole de su vida interior. La tipología de sus individualidades, de sus pueblos, lenguas, de sus artes, de sus ciencias, de sus religiones. Las direcciones del desarrollo, tendencias de desarrollo; ideas como motores de desarrollo, metas del desarrollo, Dios en la historia.

Desarrollo del hombre como hombre "inferior". Desarrollo de la sensibilidad. Desarrollo de la naturaleza como correlato. Origen del hombre a partir del animal.

ANEXO VI, a la tercera sección, p. 211 ss

INSPECTIO SUI.

¿Qué encuentro como YO y qué como antítesis-del-yo, como no-yo, como AJENO AL YO?

Las *cosas* me hacen frente, son no-yo, ajenas al yo. /317/

También mi cuerpo me hace frente en cuanto *cuerpo*, pero no en cuanto cuerpo; el golpe que alcanza mi mano, mi cuerpo, me alcanza a "mí". – El pinchazo en mi mano: yo soy pinchado, el pinchazo me es desagradable. La calidez de la habitación invade mi *cuerpo*, me es agradable.

Yo como sujeto de agrado y desagrado, yo como sujeto de los "actos". Yo advierto, yo capto, yo reúno al coleccionar, yo comparo, yo analizo, yo creo, yo dudo, yo me inclino a creer, yo me decido afirmativamente, yo rechazo, yo medito, yo valoro, yo vacilo al valorar y me decido, e igualmente en el querer.

Pero los actos son subjetivos en un sentido enteramente distinto que mi cuerpo. Mi cuerpo es, por un lado, *objeto* ajeno al yo, me hace frente justo como otras *cosas*, al ser tomado precisamente como *cuerpo*

corporal, como la *cosa* de ahí, que de hecho es *cosa* como cualquier otra. Pero el cuerpo es también portador de campos de sensación, etc. Cuando pincho en un pedazo de cera, no tengo en mi campo táctil una sensación-de-"pinchazo" como sí la tengo cuando mi cuerpo es pinchado.

Así pues, las SENSACIONES son subjetivas, pero en un sentido enteramente distinto que los actos. Yo TENGO sensaciones – de una manera enteramente distinta yo ejecuto actos. El *cuerpo* corporal como portador de datos de sensación que están "localizados" en él, como sustrato de campos de sensación, es subjetivo en sentido figurado; pero a ello hay que añadir que es campo de movimiento libre, y justo de modo que en ciertos campos de sensación se ponen en escena cursos libres, a los que luego en otros campos se anudan otros cursos semejantes como consecuencias, todo apercibido en conjunto como "yo muevo mi mano, mi pie", etcétera.

Pero este nexo remite a que todo lo que es en sí enteramente ajeno al yo, toda *cosa*, está dada mediante "apariciones"; las apariciones, las sensaciones junto con las aprehensiones inherentes, las "imágenes", son subjetivas. ¿Pero de qué especie es esta subjetividad? Es naturalmente una subjetividad enteramente distinta de la de los actos-de-yo. Veo un árbol, "tengo" apariciones, imágenes. Miro el árbol, toco el árbol: vivencio cursos de sensaciones de movimiento (los ojos, la mano que se mueve al tocar) y estas vivencias no son solamente vivencias de cursos, sino que tienen el carácter del "yo hago". Todo lo inmediatamente mudable en el "yo hago" es primigeniamente subjetivo. En ello no sólo transcurren las imágenes en general, sino que transcurren de la manera pertinente, imágenes de lo mismo y en secuencias de cumplimiento, tendencias de transición, y con ello está en conexión: el estímulo de la atención, el estímulo a la consideración omnilateral. El *objeto* atrae, estimula, quiere ser considerado. Yo como sujeto del "yo hago" voluntario o involuntario.

/318/ ANEXO VII, a la tercera sección, p. 213 a p. 234

EL YO Y SU ENFRENTANTE.[268]

Todo lo que al sujeto le es ORIGINARIAMENTE PROPIO está unido en el yo y pertenece por ello al lado del yo. Todo lo demás le hace frente. Respecto de todas las "*cosas*" y "cosas" constituidas, ésta es una relación asimétrica, no reversible. Puedo en verdad decir: el yo le hace frente a la *cosa*, pero entonces el hacer frente pierde su sentido específico. Solamente un yo puede tener un enfrentante en el sentido que aquí está en cuestión. Ciertamente este yo puede también fungir como tal

enfrentante. Entonces TIENE en cuanto yo su enfrentante y a la vez ESTÁ haciendo frente a otro yo o en la reflexión a sí mismo. Pero el no-yo, el *objeto* que no es sujeto, es lo que es sólo en cuanto enfrentante, solamente en cuanto algo constituido con referencia a un yo o a una pluralidad abierta de yos y sus peculiaridades primigeniamente yoicas.

El yo SE HACE FRENTE A SÍ MISMO, es para sí mismo, constituido en sí mismo. Cada yo puede también hacer frente a uno o varios otros yos, ser *objeto* constituido para ellos, aprehendido, experimentado por ellos, etc. Pero precisamente también es constituido para sí mismo y TIENE su mundo circundante constituido consistente en no-yo, en meros "*objetos*", que solamente son en cuanto constituidos para un yo, pero no en cuanto que se constituyen en sí mismos, en cuanto yo. No debe confundirse el SER-*OBJETO* GENERAL (caso especial del cual es el ser-*objeto* particular del no-yo, pero también el ser-yo en cuanto ser-*objeto* para sí mismo en sentido más amplio) con el ser-atendido, *objeto* de tesis, de tomas de posición, obviamente de un ser-yo. El último presupone el primero. Yo me "vuelvo" objeto –objeto de un atender, etc. Pero yo soy para mí también objeto solamente en la medida en que tengo "autoconciencia", aun cuando no reflexione. Si no la tuviera, entonces no podría tampoco reflexionar. De igual modo, todo atender es precedido esencialmente por una conciencia constitutiva de la objetividad respectiva.

Ahora es evidente que no puede sostenerse en modo alguno que lo propiamente yoico sea experimentable en el cuerpo o dentro del cuerpo, que sea algo unido con él a la manera de un estrato constituido en el interior de una *objetividad* constituida. Toda *objetividad* y estrato semejante pertenece, en efecto, al lado del no-yo, de lo enfrentante, que SOLAMENTE tiene sentido como enfrentante de un yo. Así pues, cuando veo a un animal o a un hombre como "naturaleza", entonces él es, junto con la naturaleza entera y todos sus *cuerpos*, cuerpos, *animales*, precisamente naturaleza, cosa, no-yo.

Éste es nada más un comienzo. Falta todavía mucho para una comprensión plena de la diferencia aquí destacada entre el yo como persona, como sujeto de su mundo circundante, como sujeto de múltiples objetividades, en especial como sujeto de la naturaleza *real* constituida así y asá para él, como sujeto que la experimenta, que es afectado por ella, que la configura, etc. – y por otro lado, el hombre como *objeto* de la naturaleza, el sujeto humano con alma y contexturas / anímicas /319/ como sucesos de la naturaleza. Nos falta, por ejemplo, comprender cómo el "yo puro", que antes manejamos, y mucho desde entonces, como momento estructural de todas las cogitaciones,[269] se comporta en relación con el yo como persona, pues ciertamente el yo puro puede

designarse igualmente como sujeto de todos los *objetos*. Falta comprender la inserción espacio-temporal, que ciertamente también la persona se asigna a sí misma, mientras que a la vez pone frente a sí su cuerpo y toda naturaleza como no-yo. ¿No significaba esto, respecto del yo anímico, que le debía su inserción en el mundo espacio-temporal a la fundación en el cuerpo físico? ¿No es el yo anímico la persona en apercepción naturalista? – una apercepción que precisamente exige un esclarecimiento más profundo. ¿Y cómo puede el yo *personal*, cuya esencia es tener frente a sí a su no-yo, apercibirse a sí mismo como unido con un no-yo?, ¿cómo puede, manteniéndose como yo *personal*, ponerse frente al yo no naturalizado como naturalizado? Más aún: ¿no exige el yo como persona el yo como tú, o sea, un enfrentante que es él mismo yo? ¿Estriba en contingencias empíricas del trato comunicativo que se acuñaran las palabras que, como yo, apuntan a las relaciones comunicativas?; ¿o es ésta una relación perteneciente a la esencia de la *objetivación personal* (de la subjetivante), que con ello viene a expresión? ¿Es la esencia de la persona que solamente pueda constituirse en un conglomerado personal, y con persona se designe, por ende, una ESPECIE DE SER POR PRINCIPIO RELATIVA —de modo similar a la "*cosa* material", que solamente es lo que es en el interior de un posible nexo de *cosas*? –

LA POSICIÓN DEL CONGÉNERE. Para avanzar un trecho, tomemos el siguiente camino. Acabamos de considerar cómo el yo se encuentra a sí mismo como persona. Veamos cómo encontramos frente a nosotros CONGÉNERES como compañeros nuestros, no como *objetos* de la naturaleza, sino como personas, como sujetos-yos libres. Veamos ahí también cómo cambia la actitud en la transición de la consideración naturalista del congénere a la personalista. (Pensamos siempre en una actitud CONSECUENTE, y justo una actitud teóricamente interesada.)[270] Común en ambos lados es la dación del congénere por comprehensión, pero ésta ejerce una función diferente. En un caso lo comprehendido es naturaleza, en el otro espíritu; en un caso, yo ajeno, vivencia, conciencia, es puesto consecuentemente como determinación *real* del hombre *real*, edificada sobre la aprehensión básica y la posición de la naturaleza material, como algo dependiente *real*-causalmente de ella, algo añadido así a ella. Ejecutando en actitud teórica la experiencia y la investigación experimental consecuentes, hallamos aquí, como nuestro dominio temático, la naturaleza UNA o mundo de las *realidades*, con las unidades *reales* fisiopsíquicas (de la naturaleza *animal*) incluidas en ella. En el otro caso el yo, y justo como persona, es "pura y simplemente
/320/ te puesto", y puesto así como sujeto de su entorno personal, como / referido por comprensión e intracomprensión a otras *personalidades*, como compañeros de un nexo social al cual corresponde un mundo

circundante social unitario, mientras que a la vez cada uno de los compañeros singulares tiene su propio entorno, el cual porta el sello de su subjetividad.

[271]Ahora bien, ¿qué significa esta posición pura y simple de la *personalidad* y del mundo circundante personal como correlato suyo? Mediante la comprehensión en la cual está dada la otra *personalidad*, se preguntará ahora mismo, ¿no está puesta, pues, precisamente esta *personalidad* en referencia a su cuerpo y a una con él? Trasladémonos a una sociedad. Mirando ingenuamente en derredor encontramos ante nuestros ojos *cosas*, cuerpos, hombres. Los cuerpos son también *cosas* y a una con ellos la vida personal que se expresa en ellos. Comprendiendo, captamos a las personas. Nos volvemos a ellas, tal como ellas se vuelven a nosotros. Las determinamos; ellas nos determinan. No encontramos aquí dos cosas entrelazadas extrínsecamente una con la otra, sino una sola. Las personas son los hombres mismos que tratan *personalmente* con nosotros; los cuerpos co-están en la unidad humana. Todo ello es correcto. No obstante, la unidad así dada no es la unidad naturalista, así como tampoco... (continuación de este manuscrito: p. 234, línea 7 ss.).

ANEXO VIII, a la tercera sección, p. 236

De modo similar, cuando leemos el periódico, el papel impreso sensible-intuitivamente está unido con el sentido que se expresa en los signos verbales y que es entendido. Igualmente en toda otra manifestación literaria, sea hablada, escrita, etc. Ésta tiene, por así decirlo, un cuerpo sensible para un sentido espiritual captado en el comprender. El "cuerpo" y el "espíritu" están aparicionalmente unidos de manera peculiar. La objetividad recién designada como "cuerpo" está dada por todas partes de modo simplemente intuitivo, en meras cualidades secundarias; en éstas y no en otras está ella "ahí" precisamente para quien comprende, perteneciente a su entorno. Sólo como tal objetividad del entorno es considerada por él para las funciones de "comprensión" o "expresión" que él tiene que ejercer. Las relaciones no son, sin embargo, en todas partes iguales, y además el análisis más profundo muestra que todas las unidades comprehensivas semejantes remiten a la unidad de cuerpo y espíritu en el sentido corriente y más propio. No obstante, la indicación a ellas puede servir para ver con más nitidez la peculiaridad de la unidad que ahora nos interesa. El cuerpo humano...

<Continuación en p. 244, línea 18 ss.>

ANEXO IX, a la tercera sección, p. 240

Por lo demás, ello concierne también a todos los productos huma-
/321/ nos / en la realidad visible. Éstos, como productos del cuerpo animado, están animados como lo está todo ocurrir *cósico* que sea producido, inspirado o suscitado humanamente: un golpe que lleva un objetivo, una vara sacudida, un libro escrito, etc., ha asumido su espiritualidad. El movimiento de una máquina tiene su espiritualidad tal como la máquina misma. Toda obra, toda creación, toda acción expresa una actividad y está caracterizada como obra, como algo hecho: se ve cómo se arrolla el cigarro, se encuentra ahí la expresión de la maniobra y, por otro lado, el propósito "visible". La escritura a mano, cada uno de sus rasgos, su "letra" característica, porta el cuño del espíritu actuante. En suma: los productos, las obras son de nuevo unidades psicofísicas; tienen su algo físico y su lado espiritual; son algo físico "animado".

ANEXO X, a la tercera sección, p. 247 ss.

YO PERSONAL Y MUNDO CIRCUNDANTE

Esto se entenderá todavía mucho mejor si empezamos a traer a la vista la RELACIÓN DE LA DETERMINACIÓN RECÍPROCA DEL SUJETO PERSONAL Y SU MUNDO CIRCUNDANTE, por ejemplo, el estar determinado del mismo en la valoración de un *objeto* circunmundano, a saber, por las propiedades valiosas de éste, su bonito color o su forma y similares, y a la inversa, del *objeto* circunmundano por el sujeto, por ejemplo, por el movimiento voluntario del mismo, pero inmediatamente del cuerpo.

Pero antes que nada preguntamos de nuevo: ¿en qué consiste la PURA Y SIMPLE POSICIÓN DEL SUJETO PERSONAL, del "espíritu", esto es, en qué consiste la actitud orientada al sujeto personal pura y simplemente? La respuesta reza: viviendo en la comprensión del cuerpo aparente en nuestro entorno, ponemos el espíritu, la persona, exactamente como está dada en la COMPREHENSIÓN, y ella está dada en la comprehensión, esencialmente, de un modo análogo al modo como cada uno de nosotros está dado a sí mismo en la "*inspectio sui*", como "espíritu" de su cuerpo y de su restante mundo circundante trascendente, así mismo como sujeto de sus *cosas* visuales, de sus apariciones cambiantes de sus *cosas* "externas" y de nuevo como sujeto-yo de sus actos y estados (en el "*sum cogitans*") en cuanto ejecutor de ellos, como activo, como pasivo, receptivo, etc. La diferencia, empero, consiste en que en la *inspectio* percibo mi mundo circundante subjetivo en la medida en que es mundo material, mientras que no percibo el mundo material

subjetivo del otro: éste lo intracomprendo en él y lo identifico con mi mundo circundante conforme a las *cosas* recíprocamente comunes. El distintivo del mundo circundante material consiste en que en la constitución primigenia es mundo circundante del sujeto singular, a saber, se constituye en sus percepciones, por ello en sus apariciones de *cosas* visuales (y demás / apariciones de *cosas* de los sentidos) y /322/ finalmente en sus plenas apariciones de *cosa*. Cada persona tiene por ende, con sus percepciones y nexos de percepciones, sus *cosas* materiales del mundo circundante (las mismas que posteriormente, desde el punto de vista de la aprehensión naturalista, han de valer como "apariciones" de las *cosas físicas*), y éstas llegan por vez primera a la identificación intersubjetiva en la comprehensión. Y ahora decimos: "vemos" las mismas *cosas*, sólo que cada uno las ve desde su punto de vista, en una orientación y en general en una manera de aparición que nunca puede ser a la vez la del otro.

Dicho con más exactitud: en referencia a las mismas *cosas* del mundo circundante material intersubjetivo, las percepciones de cada uno son, por razones esenciales, diferentes en cuanto al contenido de las simultáneas de cada uno de los otros; las *cosas* que aparecen en sus maneras de aparición son por principio peculiares para cada uno de los que experimentan el mismo presente. Se puede expresar la situación también así: en el SENTIDO MÁS PROPIO, cada quien ve en sus percepciones las unidades intuitivas-sensoriales que se constituyen exclusivamente en ellas, o sea, las suyas propias. No mediante el mero ver (mediante la mera percepción "sensible"), sino mediante la comprehensión fundada en ella, se constituye primigeniamente la *cosa* intersubjetivamente "percibida" como una unidad de nivel superior. Si ésta tampoco es percibida en el sentido primario y estricto —en tanto que por percepción entendemos el mero ver, tocar, etc., en el cual se constituye la mera "*cosa* sensible", atada por completo al sujeto aislado, como unidad en el cambio de sus, de este sujeto, imágenes (apariencias) cambiantes— entonces, sin embargo, hablar de percibir en el caso de la *cosa* intersubjetiva está justificado en la medida en que ésta se constituye PRIMIGENIAMENTE en aquellos actos fundados (y por principio solamente en ellos), o sea, con otras palabras, en ellos viene originariamente a la dación. Empero, de modo enteramente general solemos designar como percibir toda vivencia en la que un ser individual viene a dación originaria, y para representarla funcionalmente utilizamos la palabra "ver".

Sensiblemente y en lo más bajo, dijimos, cada quien percibe su mundo circundante subjetivo, en la medida en que vivencia solamente sus datos de sensación, sus aprehensiones, y nadie puede vivenciar los del otro, ni siquiera otros completamente iguales a ellos. Esto nos lleva

más lejos: cada quien tiene su corriente de vivencias, sus actos y estados, hacia los cuales puede dirigir en la *inspectio* su mirada reflexiva, su yo puro y así mismo su yo *personal*, que hemos diferenciado del puro. Pensemos en la comprehensión, activamente ejecutada, captante. Pero en la comprehensión cada uno capta, eventualmente, a otras personas a una con la percepción sensible de los cuerpos ajenos como *cuerpos* corporales de su mundo circundante físico; las percibe en la comprensión primigenia de su "significado" y justo como análogos del propio yo de la inspección. El otro está aquí por ende dado de nuevo
/323/ como / "yo", que encuentra su cuerpo como unidad estesiológica y lo mismo como campo libre de su "yo me muevo", como centro de orientación de sus *cosas* sensibles en cuanto *cosas* que aparecen de manera señalada frente a las *cosas* de su entorno, las cuales son, con generalidad, "las mismas" que yo mismo tengo frente a mí, sólo que en orientación a mi cuerpo –mío y dado a mí como mío. Las referencias dominantes y únicas cuestionables son aquí las del yo a sus actos, en los cuales vive y precisamente merced a los cuales se comporta hacia su mundo circundante, el cual determina su comportamiento, y el cual él también por su lado determina; este mundo circundante tiene su sentido general y sus referencias, los cuales nacen por vez primera con la comprehensión, a saber, el sentido de un mundo circundante "*objetivo*", el cual presupone genéticamente el mundo circundante meramente subjetivo como primariamente constituido.

En ello no debemos, empero, traer a consideración únicamente el mundo físico *objetivo*, sino traer también a colación la referencia en la que, igualmente gracias a la comprehensión, entra un yo con el otro, la persona con la persona. La oposición cardinal primaria entre yo y no-yo (como *objeto* ajeno al yo) anterior a toda comprehensión, determina también las diferencias cardinales de la relación entre yo y mundo circundante material, y entre yo y mundo circundante personal: así pues, en última instancia, entre yo y otro yo, frente a él y sin embargo yo, precisamente "otro". Mi yo me es dado de modo totalmente distinto que una *cosa* física; no se matiza mediante sensaciones; sus estados son, a una con su ser, concientes, vivenciados; no meramente se "ex"hiben como unidades, las cuales, en efecto, en cuanto que se exhibirían, remitirían a vivencias en las cuales aparecerían mediante exhibición. En el nexo de las vivencias de conciencia del yo en cuanto nexo de daciones absolutas se manifiesta el yo absolutamente; en el flujo de su vida inmanente, en la especie determinada de su curso de vida inmanente, manifiesta su unidad *personal* empírica, su "individualidad". Así pues, los estados yoicos son estados "absolutos", es decir, no constituidos en relación con lo absoluto (con las vivencias) como sus unidades intencionales. Gracias a la com-

prehensión analogizante, el yo ajeno está intracomprendido al cuerpo precisamente como lo que el yo dado a sí mismo es; está por ende dado en manifestación absoluta, en la manifestación de sí mismo, pura y simplemente, sin aparición. Así entra en relación el yo con el yo, como quien se manifiesta absolutamente con otro que se manifiesta absolutamente. Y así como la *personalidad* singular es una unidad de manifestación absoluta, así también lo es toda especie de unidad social que, como unidad de nivel superior, se manifiesta en las *personalidades* singulares que la fundan como sujetos de ciertos nexos de actos.[c] Lo hace en estados / que consisten en recíprocas relaciones /324/
de intracomprensión de los sujetos singulares respectivos y no son en todo caso unidades de aparición, no se constituyen mediante "exhibición" que se matiza. Todas las unidades personales de nivel inferior y superior se conciertan, por ende, desde el punto de vista radical de su MANERA DE CONSTITUCIÓN, y lo mismo ocurre, por otro lado, con todas las objetividades impersonales circunmundanas, todas las objetividades cósicas; las últimas constituidas relativamente, las primeras absolutamente.

LOS NIVELES DE LA CONSTITUCIÓN DE LA REALIDAD *OBJETIVA*

De manera prodigiosa se edifican uno sobre otro los niveles de la constitución de la realidad: el yo singular, que solamente se halla a sí mismo de modo absoluto, constituye en una secuencia de niveles de apariciones su mundo "externo", un mundo de aparición que le es trascendente pero que es relativo a él. Mediante comprehensión de los cuerpos que le aparecen ahí, capta yos ajenos como unidades que se manifiestan absolutamente; se encuentra en un conglomerado de unidades personales, entra con ellas en intracomprensión y a una con ello se constituye, por un lado, la naturaleza física "*objetiva*" como una unidad idéntica frente a la cual los mundos subjetivos (esto es, los mundos constituidos separadamente para cada uno de los sujetos singulares puestos comprehensivamente en relación) son las multiplicidades constituyentes: por el otro lado se constituyen, mediante los entrelazamientos de la intracomprensión, las personalidades sociales de nivel superior, referidas al mundo circundante *objetivo* común como el mundo al cual ahora todas las personas se hallan referidas comunitaria y aisladamente. Es el mundo de su trabajo comu-

[c] Esto va demasiado aprisa. Son ciertamente unidades de nueva índole, que se dan en las unidades de manifestación primordial que llamamos yo, pero ciertamente de manera peculiar. No es "aparición", pero acaso de modo análogo a la manifestación primordial. Esto hay que pensarlo con más detenimiento.

nitariamente significativo, eventualmente también comunitariamente efectuado, y en general el mundo que se constituye en actos específicamente sociales, muy variados, cuyo sentido encierra caracteres comunitarios.

Pero con ello se entrelaza todavía un mundo constituido de otra manera. Si las personas hallan frente a sí a otras personas referidas al mundo común, entonces pueden también ejecutar aquellos cambios de aprehensión que hemos designado como actitud naturalista. Pueden tomar a las personas comprehensivamente captadas en los cuerpos aparentes a una con éstos, y luego aprehender estas unidades de modo naturalizante. Lo que entonces está dado no son las unidades puras que se manifiestan absolutamente que llamamos personas, sólo que referidas a los *objetos* fenomenales constituidos circunmundanamente, sino en cierto modo transmutaciones aperceptivas de las mismas, que ahora han adoptado ellas mismas el carácter de unidades de aparición. Lo personal, que reside en la unidad psicofísica —el sujeto anímico con propiedades y estados anímicos en el sentido de la psicología científico-natural—, ha acogido en sí, gracias a la nueva apercepción, que exige el entrelazamiento causal con el cuerpo, momentos que solamente pueden constituirse en el nexo constitutivo con algo *real* que se ha de dar aparicionalmente (mediante exhibición que
/325/ se matiza), / por lo que ellos mismos, aunque mediatamente, son de índole aparicional, *natural*. El reino de la naturaleza es el reino de las unidades "fenomenales", esto es, aquí: de las unidades *reales* que se constituyen en o mediante "exhibición"; el reino del espíritu es el reino de las *realidades* dadas por manifestación absoluta (manifestación de sí mismo y manifestación mediante comprehensión), de aquellas que tras sí solamente tienen al yo puro como portador *irreal*, absoluto, de toda manifestación de *realidad*.

La relación de persona a persona, de hombre a hombre en el mundo del espíritu es, por ende, una relación esencialmente distinta de la relación entre hombres en la naturaleza; y así mismo de la relación entre personas y hombres como *objetos* de la naturaleza (por ejemplo, *objetos* de la zoología y la psicología científico-natural). El hombre en el mundo personal (el mundo del espíritu, como también decimos, en cuanto dominio de las ciencias del espíritu) es la unidad, dada en la actitud personalista, de cuerpo y expresión del espíritu y de espíritu en cuanto expresado en el cuerpo. También aquí puede hablarse de unidad fundada en la medida en que el espíritu es comprehendido sobre la base de la percepción del cuerpo (en la cual, en cuanto meramente sensible, el cuerpo está dado como *cosa* meramente sensible).

y naturalmente también la unidad de cuerpo y espíritu es una unidad fundada.[d]

YO PURO Y YO *PERSONAL*[e]

Es ahora tiempo de clarificar la diferencia por todas partes presupuesta entre yo puro y yo *personal*. Conforme a nuestra exposición anterior, el primero es el sujeto puro de todo *cogito* en la unidad de una corriente de vivencias, en cada una algo absolutamente idéntico, que se presenta y se ausenta y que ciertamente no se origina o desaparece. Por ende, captamos este yo en la reflexión en la que captamos la conciencia pura (la depurada en la reducción trascendental), y extraemos el yo que yace en ella pero no que se "manifiesta". Este yo no es una *realidad*, por tanto no tiene propiedades *reales*. En cambio, el yo *personal* es una *realidad*, y ello según el concepto de *realidad* establecido y aclarado por nosotros. El sentido primigenio de la palabra "*real*" apunta a *cosas* de la naturaleza, y aquí la naturaleza puede ser entendida como la sensiblemente aparente relativamente al sujeto singular; en nivel superior como la naturaleza imperfectamente *objetiva* que está aperceptivamente referida a un nexo abierto de sujetos que experimentan "normalmente", o, por último, como la naturaleza de la ciencia de la naturaleza, la última y perfectamente *objetiva*. Todos estos niveles constitutivamente copertenecientes de objetividades *naturales* hacen frente a las *realidades* espirituales. La "sustancia" espiritual es algo fundamentalmente diferente de la "sustancia" *cósica*, donde sustancia / es solamente otra expresión para "objeto *real*", portador de /326/ propiedades *reales*.

Ya sabemos, por uno de los lados, en qué consiste la diferencia: las *realidades naturales* son unidades de "apariciones", y las apariciones pertenecen a sujetos-yos, los cuales son a su vez aprehensibles como *realidades*, pero como *realidades* que son unidades de manifestación absoluta. Esto último quiere empero decir que ellas se manifiestan en la conciencia absoluta, la cual, en cuanto manifestante, experimenta la aprehensión como estado de la unidad espiritual. Es menester ahora la aclaración de la manera determinada como esta manifestación es posible, y en qué consisten aquí las "circunstancias *reales*" a las cuales está referida la idea de la *realidad* como unidad de propiedades *reales*. Después de todos nuestros análisis, es fácil dar la respuesta. Ya por la referencia que pertenece a la idea del yo puro, ya por el correlato objetivo que es conciente en el *cogito* como su *cogitatum*, tenemos una

[d] El párrafo del manuscrito añadido aquí está integrado en p. 247, líneas 12 a 21.

[e] *Cfr.* el parágrafo 57 de igual nombre, p. 247 ss.

referencia a la objetividad perteneciente a la esencia del yo puro y por ello a todo yo. Para el yo *personal*, que se constituye como unidad comprehensiva, ello quiere decir que yo y mundo circundante pertenecen el uno al otro y son inseparables uno del otro. El yo tiene frente a sí el mundo circundante, y justo como mundo de cosas *natural* y como mundo *personal*, del cual él es miembro personal. Como hemos descrito antes, el yo ejecuta hacia lo primero circunmundano que le es dado, hacia lo cósico y lo *personal* que le hace frente perceptivamente, ciertas maneras de comportamiento activas, valora, desea, actúa, configura creativamente, o se comporta teóricamente experimentando e investigando, etc. Igualmente se comporta pasivamente, experimenta "efectos" de las cosas y las personas, se siente determinado por ellas a una valoración positiva o negativa, a un deseo o una aversión, etc. Se encuentra "influido" por las personas, "se guía por ellas", recibe órdenes de ellas o les da órdenes a ellas, etcétera.

Todo ello se reduce, desde el punto de vista de la conciencia pura, a vivencias intencionales con correlatos intencionales inherentes, y para todas estas vivencias, el yo puro es un yo idéntico. Como sujeto de todas estas maneras de comportamiento, el yo puro admite, empero, una aprehensión *realizadora*, que puede ser ejecutada por un nuevo acto del yo puro en referencia a sí mismo y sus maneras de comportamiento pasadas recordativamente concientes, o que también puede ser ejecutada por un yo puro en actos de comprehensión en referencia a otro. O sea: cada yo puro como sujeto idéntico de su conciencia pura es aprehensible como un algo que tiene sus maneras determinadamente caracterizadas de comportarse hacia su mundo circundante, su determinado modo de dejarse motivar por él en maneras de comportamiento activas y pasivas; todo aquel que ha madurado se aprehende así a sí mismo, se halla a sí mismo como persona.

El sentido de la aprehensión personal, cuyo correlato es la *realidad* personal, se muestra, como el de toda otra especie fundamental
/327/ de aprehensión, / en la experiencia acreditante correspondiente. Si la perseguimos, damos de lleno precisamente con una determinada tipología del comportamiento hacia el mundo circundante interpersonal común. Sobre la base de la corriente de vivencias entera, mediante la cual se constituye para el sujeto respectivo su mundo circundante (mundo de cosas y mundo circundante personal), se manifiesta un sujeto-yo *real*, idéntico, y en cuanto idéntico se manifiesta en referencia a circunstancias *reales*: como tales fungen exclusivamente las cosas o personas, o sus contexturas, relaciones, etc., que le son CONCIENTES al sujeto como realidad objetiva (por ejemplo, experimentadas actualmente por él o dadas reproductivamente por él como existentes

—posicionalmente— en *representaciones* claras u oscuras o en posiciones intelectuales mediatas). Obviamente, las mismas son constituidas como unidades intersubjetivas; por tanto, no entran meramente en consideración como los correlatos constitutivos del sujeto singular, como acreditables en las meras multiplicidades de la experiencia de este sujeto singular. La persona está como tal referida al mundo intersubjetivamente constituido, que es uno para todos los sujetos con los cuales está enlazada por comprehensión. En este mundo intencional de cosas y personas (ante todo sujetos, todos los cuales posteriormente se vuelven *realmente* aprehensibles como personas) residen las circunstancias *reales* entre las cuales los sujetos ejercen y experimentan "causalidad", y en las cuales éstos (conforme a la índole regulada de esta causalidad, que es precisamente constitutiva para el sentido genuino de causalidad y por ello a la vez de sustancialidad) preservan su sustancia idéntica, la identidad de la *personalidad.*

El mundo como esfera de acción de las personas: esto es una correlación constitutiva que, como se ve, está en estrechísima conexión con la correlación entre *realidad* misma (sustancia *real*) y causalidad en la particularización que aquí está en cuestión. A cada *realidad* pertenece (para utilizar aquí por una vez la palabra en un sentido distinto y ampliado) un "mundo circundante" de *realidades* como dominio de las circunstancias *reales* de su actuar o, como también podemos decir, como su campo de acción; a la inversa, cada una pertenece entonces también al campo de acción de sus "compañeras" en este "mundo circundante". Así pues, también en nuestro caso el correlato de la *realidad* o sustancia personal es, por ende, su mundo circundante *real*, y éste es ahora un mundo circundante dualista, de cosas y de personas. Claro que en ello se ve que las muchas especies de *realidad* están ellas mismas esencialmente atadas unas a otras por correlación: la *realidad* de las personas exige la *realidad* de las cosas, pero la de las cosas también exige la de las personas.

ANEXO XI, a la tercera sección del libro segundo, p. 265 s.

TEMA:

EL HOMBRE APREHENDIDO DE MODO INDUCTIVO-*NATURAL*. — LO EMPÍRICAMENTE *REAL*, ESTE HOMBRE, ESTA / PERSONA — NO ES EL YO-DE-LA-CAPACIDAD. NO ES LA /328/
PERSONA MISMA Y, EN PARTICULAR, NO ES LA *PERSONALIDAD* LIBRE.

Imaginándome en mi hacer, cuasirecorriéndolo, cuasiejecutándolo, vivencio el "yo soy libre", "yo lo puedo". ¿Pero cómo es eso? No como mera posibilidad doxológica (posibilidad de la fantasía). Sobre la base de esta posibilidad ideal vacía se edifica (a su vez como idealmente

posible) el asentimiento práctico y la intelección de que, dado el caso, el hacer "procedería" a partir del *fiat*. Existen, por otro lado, las posibilidades ideales del impedimento o la desviación forzados, etc. Y de nuevo posibilidades ideales de que, pese a una más fuerte contraafección, el "yo hago" transcurra, o que yo, sin preocuparme por ello, actúe libre, no impelido. Capto entonces la esencia del "yo resisto", "yo empleo mi fuerza de yo (energía)" y "hago", "la acción brota entonces del yo mismo". Capto precisamente de esta manera la esencia del *fiat* negativo: "yo rehúso mi asentimiento práctico al estímulo que me distrae". Pero también la tensión entre ambas "fuerzas", el aumento de la acción de la voluntad (la intensidad de la fuerza activa, de la fuerza del yo) frente al estímulo eventualmente también creciente (intensidad de la afección, de la fuerza pasiva, que es algo negativo frente a la afección y la fuerza del yo positivas).

[272]Ambas en convergencia: algo que afecta sensiblemente es elegido; la energía es mínima donde no hay una tendencia contrapuesta.

La cuestión es si todo ello es suficiente. ¿TENGO CONCIENCIA DE LA LIBERTAD FÁCTICA SOBRE LA BASE DE LA EXPERIENCIA de que hice o de que a menudo había dado mi asentimiento práctico? ¿O sea a la manera de una apercepción de experiencia?

La libertad, por ejemplo: yo puedo pensar, puedo plantear una materia de pensamiento cualquiera, hacer una hipótesis de que esto es así y no asá. Hago el planteamiento inicial y eventualmente lo transformo en una modificación de neutralidad y sé con seguridad, por experiencia, que puedo hacerlo.

Pero, ¿es esto por todas partes experiencia, mera experiencia? Me resisto ante esta suposición.

Mediante la familiarización con la forma de la neutralidad puedo revivenciar y, por decirlo así, medir, la fuerza impeditiva de la afección, y conforme a ello también cuasi-producir la tensión de la fuerza activa que es precisa para una superación. Pero puedo también ver: yo, COMO SOY FÁCTICAMENTE, no puedo reunir esta fuerza, yo no tendré esta fuerza. Si para mi yo empírico hago la hipótesis de que lo puedo, entonces a éste no le conviene la fuerza activa y dado el caso seguramente no surgirá en él, seguramente será superado por esta fuerza pasiva.

Aquí podemos formular (antinomia):

/329/ TESIS: TODO PODER CONCIENTE ESTÁ DADO COMO PRODUCTO DE LA EXPERIENCIA: EL YO MISMO, EL SUJETO DE LAS CAPACIDADES ACTIVAS, ES PRODUCTO DE EXPERIENCIA.

ANTÍTESIS: HAY UN PODER INTELECTIVO, NO EMPÍRICO, A SABER, UN PODER TAL QUE NO SE ORIGINA INDUCTIVAMENTE POR EXPERIENCIAS SIMILARES DEL HACER CORRESPONDIENTE. Tengo la fuerza de hacer y puedo "ver" esta fuerza.

Si me finjo a mí mismo en una tentación, yo, el que soy, entonces con este planteamiento inicial VEO la consecuencia: cancelo la tentación; le niego mi asentimiento, la venzo acaso con el refuerzo de tales o cuales motivos. O pura y simplemente: es algo malo, NO QUIERO. Esto no es mero saber de experiencia, el del "yo suelo comportarme así, reprobar así, por tanto lo haré probablemente así en el futuro". Esto querría decir: tengo la PROPIEDAD EMPÍRICA de decidir así en tales circunstancias. PERO ESTE NO ES EL SENTIDO DE LA CAPACIDAD AQUÍ CAPTADA, del "yo puedo". El sentido es el de que el planteamiento inicial de la situación y el juicio de valor me motivarían a mí, el que soy, como una especie de consecuencia, a decidir y a hacer de tal y cual manera: con lo cual no está dicho que eso sería lo correcto, pues puedo ahí encontrar también que me decidiría en el sentido de la tentación.

Cuando juzgo a OTRO, entonces sigo, la mayoría de las veces, la experiencia. Él se ha mostrado repetidas veces como un bribón, entonces lo hará también en adelante. PERO ESTE SABER DE EXPERIENCIA NO ES UNA COMPRENSIÓN DEL OTRO. Si lo comprendo, entonces calo en su motivación y no necesito en tal caso la apercepción empírica, la apercepción de la costumbre.

Naturalmente, esto tiene que ir luego de acuerdo con la experiencia. La experiencia puede levantar objeciones contra mi aprehensión. Pero entonces tengo que considerar si la concordancia de la experiencia no es ilusoria. Quizá encuentro entonces que precisamente los motivos eran fácticamente distintos de los que presupuse, la situación no era enteramente la misma. Si él es el que es, realmente el mismo yo, entonces es su carácter poder esto y no poder aquello.

YO COMO SUJETO DE MIS DECISIONES, de mis tomas de posición, de mis resoluciones y mis firmes posiciones hacia éstas o aquellas cuestiones, nacidas de tomas de posición primigenias, instituyentes; y en conexión con ello: yo como sujeto de motivaciones en el sentido específico de que me dejo motivar así y asá por especies respectivas de motivos para tomar tal o cual posición. En cuanto este sujeto, tengo mi estilo más o menos fijo, aunque no mantenga mis tomas de posición en sus pormenores, un estilo que necesariamente se exterioriza, que necesariamente pone en juego / asociaciones, que necesariamente /330/
constituye en mi vida asociaciones de mí mismo, de modo que yo, según mi índole peculiar, he constituido siempre una "representación externa", inductiva, de mí mismo y sigo constituyéndola.

¿Qué ocurre a este respecto con el yo de la capacidad y la incapacidad, el "yo puedo" y el "yo no puedo"? Aquí primero hay que preparar el terreno cuidadosamente. En primer lugar viene el "yo hago", y justo el "instintivo"; el "¡yo hago!" que le sigue primigeniamente en cuanto

"yo quiero" con el lograr y fracasar primigenios. En el repetido lograr, esto es, <mediante> ejercicio, crece el poder práctico. Crece a partir de la "asociación" que pertenece peculiarmente a esta esfera, una analogía respecto de la asociación en el sentido corriente. En virtud de ello se posibilita de nuevo el querer sobre la base del poder experimental precedentemente conciente, en particular la voluntad electiva, que racionalmente pondera previamente si puede y qué más puede. Por experiencia sé que prácticamente puedo mucho, y sé también que estas mis capacidades no permanecen fijas, que están sujetas al ejercicio, pero también a la decadencia por la falta de ejercicio y por otras causas. Tengo una representación empírica-inductiva de mi yo-de-capacidad y puedo, pensándome también en otras situaciones, alcanzar certeza, pero solamente inductiva, de lo que podría. Dicho con más exactitud: no sólo tengo la capacidad e incapacidad referida singularmente a casos individuales, sino que la apercepción de capacidad se transfiere, como toda apercepción, a casos similares, y es así de hecho apercepción en conformidad con el sentido usual, sólo que se trata precisamente de una apercepción de capacidad, de una apercepción práctica, un análogo de la apercepción de ser, así como la asociación de ejercicio que aquí está en cuestión es un análogo de la apercepción de ser. Aquí hay que advertir que aquí la transferencia de un "yo puedo y consigo" realmente experimentado a un nuevo caso no es solamente una creencia de ser inductiva, referida a mi poder en cuanto hecho, sino que yo experimento en la conciencia práctica misma un poder posible.

Tiene que diferenciarse el poder y no-poder que no es cosa de la toma de posición, que o bien la presupone como valorar y apetecer, etc., o bien la deja abierta, planteándola sólo hipotéticamente, de aquel poder y no-poder que se refiere a tomas de posición. Eso no lo he hecho en el texto, y pese a lo bueno que allá se ha dicho, aquí esto es un defecto esencial.

Pues ahí puede constatarse una fundamental diferencia de esencia que distingue a cualquier otro ocurrir subjetivo (según la especie del "yo me muevo") de todas las tomas de posición. Éstas no se someten al arbitrio. En la motivación en la que se presenta, no puedo renunciar a mi juicio; e igualmente con otras tomas de posición. En conexión con ello, sin embargo, es mucho lo que puedo. Puedo inhibir, plantear hipotéticamente, etc. Una toma de posición no es una posibilidad práctica como cualesquiera cinestesias en el sistema de mi "yo puedo" cinestésico.

/331/ Aquí es preciso, sin embargo, volver a reflexionar con cuidado. Eventualmente no tengo todavía un juicio, no tengo todavía una voluntad o una decisión valorativa. Puedo proceder a alcanzarlos. Busco

motivos a mi alrededor, y si los tengo, entonces surge la decisión, no a voluntad sino motivada como consecuencia. Y surge antes de la cuestión eventual de la fundamentación intelectiva, a menos que me haya planteado semejante fundamentación como meta. Tal como soy, como sujeto de mis convicciones precedentes, y tal como a partir de este círculo los motivos me determinan precisamente a mí en cuanto este yo, así procede entonces la decisión. La *personalidad* propia radica en el yo como sustrato de las decisiones y no en el yo de las meras capacidades. El "yo no puedo ejecutar cierta decisión, por ejemplo, la de un asesinato", "yo no puedo hacer algo así", quiere decir tal como yo soy (y eventualmente, antes, tal como fui, y tal como previsiblemente seré); todos los motivos que pertenecen a un asesinato en cuanto posiblemente determinantes de él, no son para mí motivos eficaces. La posibilidad del asesinato es una posibilidad práctica en tanto que yo, supuesto que lo quisiera, podría llevarlo a cabo. Toda acción volitiva se refiere a un dominio práctico, y por ende también ésta. Y en este sentido puedo poco más o menos ejecutar toda acción errada (aunque, más precisamente, alguna que ha sido llevada a cabo por otros supera mi poder práctico, como por ejemplo escalar edificios). Pero respecto de las tomas de posición, es cierto que su posibilidad en general no pertenece al marco de las posibilidades prácticas. En esto hay desde luego que diferenciar entre los casos de evidencia y los de no-evidencia. De cualquier modo, tal como soy, puedo predecir cómo me comportaría (tomando posición) como el que soy en un caso dado, para una situación claramente circunscrita y claramente representada por mí, mientras que, en tanto que la situación esté indeterminada, no podré predecir tampoco nada seguro sobre ella.

Naturalmente, en cuanto sujeto de tomas de posición y de convicciones habituales tengo mi estilo, el cual es inductivamente eficaz y llevará a una correspondiente apercepción de mí mismo, y así también puede predecirse inductivamente sobre mí y sobre otros cómo podrían discurrir las tomas de posición. Pero, por otro lado, una toma de posición no es el mero resultado de una asociación, y aun cuando es correcto que en la ponderación de cómo me decidiría en un caso dado dependo de mi vida precedente y de mis decisiones anteriores, esta dependencia no significa que la respuesta que me doy en tal cuestión ponderativa sea alcanzada inductivamente de modo externo. Dependo de motivos; en la nueva actuación de una vieja decisión dependo de la decisión anterior; soy el que ahora soy, determinado por mi ser anterior (ser-decidiéndome). Y así soy también en cuanto sujeto personal de decisiones reales y posibles, tanto según mi índole peculiar primigenia como según las decisiones que han llegado a tener efectos en las relaciones fácticas, una unidad / de determinaciones (de /332/

sus posiciones y peculiaridades en sus posiciones) que no es unidad de mera asociación, sino que la precede. Puesto que tengo una índole peculiar, puesto que por ello me comporto de manera regulada, tengo que ser inductivamente aprehensible y poder volverme tema de consideración inductiva. Pero éstas son consideraciones externas; las inducciones se verifican o no se verifican externamente; pero aquí exigen una segunda verificación mediante el tránsito de la exterioridad a la interioridad, en tanto que precisamente yo, el que soy, no soy sólo naturaleza, sino que soy un yo que toma posición.

ANEXO XII, a la tercera sección del segundo libro

I. La persona – el espíritu y su subsuelo anímico (con referencia al yo como persona)[f]

§ 1. *Diferenciación de protosensibilidad* intellectus agens

[273]La esfera espiritual es la de las "subjetividades-yo", de las *cogitationes* que irradian del yo como actividades, *cogitationes* que en el interior de la subjetividad misma y luego yendo más allá de ella de yo-sujeto a yo-sujeto producen enrejados propios de nexos, los cuales (en oposición a las unidades *reales* –espacio-temporales *naturales*) constituyen unidades personales (las personas mismas y las personalidades del nivel social y todas las comunidades menos rígidas). No obstante este nexo propio, esta esfera tiene su subsuelo en lo "anímico" inferior y además su teleología inmanente en las transmutaciones legales de lo superior en lo inferior, de lo espiritualmente activo en pasividades, en una sensibilidad secundaria que crea predaciones para las futuras acciones-de-yo, y a la vez caminos delineados de la que hay que llamar propiamente re-producción, de la retransformación en actividades.

Toda actividad espiritual, todos los actos-de-yo, tienen lo propio de la intencionalidad activa; ésta es un captar perceptivo, un explicitar del objeto de la percepción, del dirigirse a notas singulares y del referirlas restrospectivamente paso a paso al sustrato idéntico de las notas, a "lo mismo"; es comparar y diferenciar, es predicar conceptualizante, pensar lo general y aprehender lo particular bajo el punto de vista de lo general; es conciencia de lo singular (del uno y el alguno justamente en este significado lógico de la conciencia particular), es subordinar un pensamiento particular bajo contenidos generales universalmente pensados. Es valorar, y en verdad valorar en sí mis-
/333/ mo o valorar por mor de un / valor fundamental; es poner fines y

[f] *Cfr.* § 61, p. 275 ss.

perseguir-medios, etc. Toda "intencionalidad" personal[274] apunta a actividad y tiene su origen en actividades. Pues o bien es intencionalidad que nace primigeniamente y es entonces activa, o bien es "sedimento" de actividades, significativa como tal y en su "sentido" remitente a los nexos activos o constitutivos, y ello en muchos niveles construidos unos sobre otros. Todo acto nuevo constituye, como intencionalidad nueva, nuevas objetividades como correlatos de acto siempre productivamente experimentadas. El acto es en cierto modo un mentar (en un sentido muy ampliado) y toda formación de acto, como un curso de pensamiento predicativo, inferencial, demostrativo, o como un curso de pensamiento investigativo que se eleva a hipótesis y probabilidades, e igualmente todo nexo unitariamente valorativo que el sujeto valorante ejecuta, o todo nexo de actos de voluntad en la unidad de una acción, con los actos que están en su base y los fundan esencialmente –todo ello son enlaces de actos que componen ellos mismos, aun en su implicación a menudo imponente, la unidad de un acto y hacen conciente un correlato objetivo, que ahí, pues, hace "frente" al yo. Y todos los actos simples o implicados están bajo el punto de vista de la validez o la invalidez, y así pertenece A TODOS ELLOS LA IDEA DE LA VERDAD (en su generalización por encima del ámbito del juicio).

Toda productividad primigenia, primigenia por lo menos en uno o algunos pasos, es espontaneidad de acto. Pero toda espontaneidad se hunde en pasividad, y esto quiere aquí decir: toda objetividad puede ser conciente productivamente de modo primigenio, en su constitución originaria (o en la cuasioriginaria de la reproducción, del recuerdo, de la mera fantasía y semejantes), o puede ser "sensiblemente" conciente en forma de posconciencia pasiva, que tras el transcurso de la productiva queda a la zaga y permite una mirada retrospectiva (la más primitiva espontaneidad unirradial) al objeto que acaba de ser activamente constituido, o puede asomar un recuerdo o también una transformación de producciones anteriores mediante la eficacia de legalidades anímicas, etc. Así, la objetividad puede también ser dada pasivamente y según su especie posibilitar explicitaciones, aclaraciones, explicaciones, o llevar consigo tendencias a ello. A todas las intencionalidades secundarias tenemos que adscribirles tales tendencias, y éstas son tendencias a la "renovación" o a la conversión en actos y nexos de actos espontáneos correspondientes a ellas.

El espíritu tiene un subsuelo anímico. Éste se muestra en que el sujeto yo no tiene que atenerse a meras retenciones y reproducciones de recuerdo. La reproducción sensible gobierna también de tal forma que en circunstancias sensiblemente similares emerge lo similar, y por ende la similitud sensible actúa haciendo nacer nuevas predaciones

de especie sensiblemente similar a las que antes se originaron pro-
/334/ ductivamente, / y entre ellas hay algunas que pese a esta similitud (y justo porque esta similitud es con frecuencia precisamente una similitud meramente "externa"-sensible) no pueden convertirse al estado de la primigenidad. Así se comprenden contradicciones y contrasentidos muy diversos, los cuales están presuntamente dados, o que, como pensamientos erróneos y sin embargo unitariamente comprensibles y pensados, se tienen por verdaderos. La doxa exige que la producción se efectúe unitariamente en la verificación; sólo entonces tiene su "derecho". Y algo similar ocurre con toda especie de cualidades téticas.

Distinguimos aquí SENSIBILIDAD y (decimos) RAZÓN. En la sensibilidad distinguimos la PROTOSENSIBILIDAD, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en RAZÓN PRIMIGENIA, *INTELLECTUS AGENS*, y razón sumergida en sensibilidad.

§ 2. *La sensibilidad como subsuelo anímico del espíritu*

Hablemos ahora sobre la sensibilidad: por ella entendemos el subsuelo "anímico" del espíritu, y del espíritu en todos los niveles concebibles, o el subsuelo de los actos del espíritu en todos los niveles concebibles: desde los ínfimos, para los cuales nos sirve de ilustración el acto simple del irradiar la mirada espiritual a algo que afecta al sujeto, delimitándolo en el tiempo, apresándolo, considerándolo, o el simple volverse en el agrado activo y similares, hasta los supremos actos de razón del pensamiento teórico o la creación artística, la actuación ético-social.

¿Qué es, pues, este subsuelo anímico? La protosensibilidad son los datos sensibles, los datos de color en su campo visual de sensación, que es una unidad anterior a toda "apercepción" y también después de ella puede ser hallado como momento de una apercepción, a saber, como momento del aspecto visual. Igualmente los sentimientos sensibles fundados en estos datos sensibles, pero también los datos sensibles del impulso, los impulsos no como cosas supuestas trascendentes a la conciencia, sino como protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico. Ésta es una protocomposición de sensibilidad. Sin embargo, a la esfera de la sensibilidad le pertenecen también leyes propias; no solamente leyes de esencia, sino también leyes de hechos en cuanto reglas de una cuasiproducción de sensibilidades siempre nuevas, en cierto buen sentido también secundarias, pero no emanadas de la razón. (Quizá sería terminológicamente mejor distinguir entre sensibilidad propia e impropia, y por este último

lado hablar también de sensibilidad intelectiva o espiritual, y por el primero de sensibilidad sin espíritu.)

A la sensibilidad pertenecen la asociación, la reproducción (recuerdo, / fusión, fantasía). Pero esto es, se dice, una propiedad general de toda vivencia, incluso de los actos. En efecto, tan pronto como és- /335/
tos existen, actúan asociativamente. Tan pronto como éstos existen, se someten a la ley de la retención y están bajo las condiciones del recuerdo, de la transformación, de la eficacia para la producción de fantasías similares, etc. Ahora bien, éste es exactamente el proceso del nacimiento de aquella sensibilidad intelectiva secundaria; y este mismo proceso es también determinante para la sensibilidad primigenia. Pero ésta no se origina por asociación. La protosensibilidad, la sensación, etc., NO NACE A PARTIR DE BASES INMANENTES, de tendencias anímicas; ella está simplemente ahí, se presenta. Lo protointelectivo tampoco nace "anímicamente" a partir de asociaciones, sino a partir de irradiación desde el yo, que no está ahí (como lo ajeno al yo), sino que es precisamente absoluto. Por otro lado, el yo presupone la sensibilidad como afección, como estímulo, primero la protosensibilidad y luego la secundaria. El yo siempre tiene un haber. La protosensibilidad es su protohaber. Un segundo haber es la composición intencional de la reproducción (reproducción originaria como recuerdo) y de la transformación en la fantasía que tiene lugar en la reproducción, la transformación pasiva del configurarse-por-sí-mismo con doxa destruida.

EN LA ESFERA DE ESTA PASIVIDAD, de este hacerse por sí mismo o llegar de nuevo (una esfera de receptividad: el yo puede mirar, encontrar, experimentar estímulos a partir de ahí), tenemos una PROTOESFERA DE INTENCIONALIDAD. DE UNA INTENCIONALIDAD IMPROPIA, porque no se habla de una propia "intención a", para lo cual es menester el yo; pero la "representación de", la apercepción, ya está ahí. El recuerdo de algo no es un mero tener un momento de sensación "más débil", etc.; igualmente la constitución del tiempo que le pertenece, y la constitución, quizá, del primerísimo nivel del espacio (unidad oculomotora). La ínfima espontaneidad de yo o actividad es la "receptividad", y con ello quiero decir que la constitución del espacio (por ende también la del esquema) ya presupone esta espontaneidad ínfima; pero la unidad, que nace como dóxica, no es unidad espontáneamente puesta, sino receptiva. El espacio es la forma de la sensibilidad: en cuanto surgido por receptividad, por tanto ya no sensibilidad enteramente pura. Se constituye la naturaleza sensible en mera receptividad, el mundo de las *cosas* de los sentidos con sus formas sensibles tiempo, espacio, sustancialidad-causalidad. Luego habrá de examinarse: quizá el recibir es un mero presenciar, mientras que la unidad intencional nace en la pura sensibilidad, tal como antes lo he admitido sin ambages.

Entonces lo sensiblemente intencional solamente sería un sistema de líneas en las cuales la mirada espontánea de la receptividad puede penetrar y actuar como un considerar el objeto intencional, así como también en la consideración reflexiva de los aspectos, etcétera.

Tenemos, pues, en la esfera de las vivencias el gran campo de la /336/ sensibilidad primaria con su enrejado de nexos tendenciosos, / con sus constituciones objetivas, con sus regulaciones que se formulan por el tema: aparece un mundo *objetivo* y susceptible de ser mantenido concordantemente. Y en ello imperan leyes primitivas, digamos de la asociación y la reproducción, según las cuales nacen "representaciones" con la inferior y más primigenia intencionalidad; toda reproducción tiene su intencionalidad. – Fuera de la esfera de vivencias perteneciente a la constitución del mundo (en la que contamos el sistema de las vivencias ortoestéticas y heteroestéticas, incluyendo por tanto las ilusiones, etc.) tenemos un fluido de fantasías. También hay que poner atención en que las representaciones sensibles referidas al mundo de *cosas* se presentan a trechos ordenadas, pero transcurren en zigzag; una serie de recuerdos y trechos de recuerdos al lado del curso de la percepción, que en la conciencia en vigilia es un curso constante, pero ora más rico, ora más pobre. Al dormir también éste está interrumpido; al soñar tenemos transcursos de vivencias heteroestéticas que no pertenecen al mundo real.

Todo ello es un campo propio de nexos, de nexos tales que por sí mismos transcurren como sucesos *objetivos*, pero que son puestos en escena subjetivamente. ¿Dónde hay que acomodar la empatía? La regulación de la sensibilidad es (respecto de la sensibilidad de la sensación y también respecto de la sensibilidad del sentimiento y de toda protosensibilidad) una regulación intersubjetiva. Hay por tanto que tomar esto en cuenta en el sitio apropiado.

Digresión. Impresión y reproducción

En la esfera universal de las vivencias distinguí antes entre "impresión" y "reproducción".

La palabra impresión se ajusta, empero, solamente a las sensaciones primigenias; impresión expresa bien lo que por sí mismo, y en verdad primigeniamente, está "ahí", a saber, lo que está predado al yo, ofreciéndose a él a la manera de algo que afecta como ajeno al yo. Los actos no son, entonces, ningunas impresiones en este sentido, sino su opuesto. Pero los actos tampoco son ningunas reproducciones, sino fuentes para reproducciones posibles. Reproducción significa una suerte de modificaciones que remiten en sí a lo no modificado, lo no-derivado, según leyes de reproducción (asociación). Esto no-derivado

("impresión" en el otro sentido) se deshace luego en protosensibilidad y en acciones de yo y afecciones de yo. (La terminología sigue siendo, pues, poco satisfactoria.)[275]

Las impresiones (sensibles) están sometidas en su presentarse y desaparecer a una legalidad que está inseparablemente entrelazada con las legalidades de las reproducciones. Las leyes de hecho (leyes de existencia) de las impresiones sensibles solamente pueden alcanzarse como leyes psicofísicas, y esto quiere decir que únicamente tras la constitución de la naturaleza, o sea, tras el cultivo de la intencionalidad cuyo correlato es la naturaleza, puede ser producida la regla de existencia de los datos de sensación mediante / "indicación retrospectiva". /337/ En ello hay que entender los datos de sensación como datos de la protosensibilidad. Estas leyes de hechos conforme a las cuales las sensaciones posibles reciben su ordenación fija, y para esto una ordenación intersubjetivamente concorde, presuponen leyes elementales, leyes de esencia, y en verdad más generales, que llegan más allá de la protosensibilidad: las leyes de la asociación y la reproducción de la especie de las que, digamos, rezan: si ha habido una vez un conjunto de sensaciones, y hay de nuevo un con-junto similar, entonces se adhiere a éste una tendencia al recuerdo retrospectivo de lo similar, a un surgimiento de la reproducción correspondiente. Igualmente leyes de la expectativa, leyes referidas a protenciones, a un "arribar" de las sensaciones, etc. Además: una reproducción tiene la tendencia a producir otras reproducciones: recuerda impresiones y nexos impresionales anteriores similares. Si esta tendencia se cumple, entonces se presentan nuevas reproducciones.

Inmanentemente encontramos sensaciones y reproducciones afectadas de tendencias, "intenciones a", que se cumplen en el arribo de las impresiones o reproducciones "intendidas". Estos impulsos o tendencias pertenecen a lo sensible mismo y van de lo sensible a lo sensible (impresiones a nuevas impresiones, o impresiones a reproducciones, de reproducciones a otras reproducciones). La formulación de las últimas leyes sigue en pie. (¿Cuál es el significado de los campos sensoriales ocupados, del impedimento del cumplimiento de las tendencias a datos de los sentidos por datos de los sentidos que a la sazón ocupan el campo y pugnan con ellos?)

Frente a estas tendencias tenemos las otras, que van como AFECCIONES hacia el sujeto-yo, como tendencias a la captación. Además las tendencias al abandono disfrutante que parten de las sensaciones afectivas entrelazadas con las sensaciones (vivencias), y a su vez de momentos de placer y de displacer reproductivos que pertenecen a datos de sensación esperados, además las tendencias de deseo –una pasividad activa, por así decirlo, no una actividad que parte del yo.

Las tendencias que radican en el interior de la sensibilidad misma tienen, empero, referencia esencial a tendencias afectivas; a saber, las tendencias, las intenciones, adheridas a la sensibilidad, se convierten en VÍAS DE LA AFECCIÓN. El "*objeto* intencional", aquello a lo que la tendencia reproductiva está dirigida, funge "motivando", actúa como impulso.

Locke ha visto algo correcto: la sensación es lo primero, en tanto que un yo que ejerce una función solamente puede ser con un haber, y en tanto que el haber tiene primero que afectar para que el yo reaccione: toda actividad del yo presupone afección, aunque —en el sujeto desarrollado—[276] no justamente la de la protosensibilidad. Pues posteriormente interviene la sensibilidad secundaria. Pero no toda actividad del yo es mero ceder a una afección, mera receptividad y pasividad en el sentido del ceder, abandono al placer en el disfrute,
/338/ padecer como / disfrute negativo: más bien esta reacción pasiva es un nivel inferior para una nueva suerte de actos, los actos libres, las actividades del yo propiamente dichas, el libre tomar posición frente a las afecciones, en vez de una condescendencia ya pasivamente ejecutada como un desaprobarlas, etc. Entonces, eventualmente el ceder puede ser a la postre un ceder libre.[277]

§ 3. *Desarrollo del yo – Acción de yo y afección de yo*

Fijémonos ahora en lo yoico. Aquí tenemos algunos nexos, los nexos de motivación, que están determinados por los niveles sensibles inferiores, pero tienen su ley propia. Ninguna motivación de yo activa se origina por "asociación" y por "legalidad psicofísica", o sea, no se origina como lo hacen todas las formaciones de la sensibilidad. Está presupuesto, sin embargo, el engranaje entero de la naturaleza, el "mecanismo de la naturaleza". ¿Puede decirse ahora que lo que parte del yo y en el yo ocurre como "afectar", penetrar en el yo motivando, tirar de él hacia sí cada vez más vigorosamente —todavía antes del ceder—, no es ya naturaleza? No, la afección pertenece sin duda a la esfera de la naturaleza y es el medio del enlace del yo y la naturaleza. El yo tiene también, por lo demás, su lado de naturaleza. Toda acción de yo, así como toda afección de yo, se halla bajo la ley de la asociación, se ubica en el tiempo, actúa con posterioridad afectando, etc. Pero en el mejor de los casos es el yo pensado de modo puramente pasivo el que es mera naturaleza y pertenece al nexo de la naturaleza. Pero no el yo de la libertad.

En todo caso, mera naturaleza es todo "yo-hago mecánico". Surge un impulso sensible, digamos el impulso de fumar; agarro el cigarro y lo enciendo, mientras que mi atención, mis actividades de yo,

mi conciente estar afectado, está enteramente en otra parte: se me insinúan pensamientos, los sigo, me comporto hacia ellos activamente inspeccionándolos, aprobándolos, desaprobándolos, etc.[g] Tenemos ahí afección de yo y reacción "inconcientes". Lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia, al yo del volverse u ocuparse "conciente", etc. El yo vive siempre en el medio de su "historia", todas sus anteriores vivacidades están hundidas y repercuten en tendencias, en ocurrencias, transformaciones o similaridades de anteriores vivacidades, nuevas formaciones fusionadas a partir de esas similaridades, etc. —enteramente como en la esfera de la protosensibilidad, cuyas formaciones también pertenecen al medio del yo, a su haber actual y potencial. Todo ello tiene su curso de naturaleza, por ende, incluso todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza: pero él mismo no ha llegado a ser a partir de la naturaleza (nacido por la mera legalidad de la naturaleza), sino que precisamente ha llegado a ser por el yo; yo y naturaleza son contrastes, y todo acto tiene también su lado de naturaleza, esto es, su subsuelo de naturaleza: lo que está predado afectando, / es formación de la naturaleza, aunque también aquí y allá /339/
puede haber coactuado algo yoico en la acción anterior. Y todo acto tiene su lado de naturaleza principalmente en que la ejecución de actos similares anteriores lleva consigo una tendencia asociativa, una tendencia de naturaleza, a ejecutarlo de nuevo; esto quiere decir:[278] en circunstancias de afección dadas existe una tendencia reproductiva dirigida a la reproducción de lo mentado en iguales comportamientos de acto anteriores; y no sólo eso: también a este comportamiento igual (el de ahora). Así pues, una segunda afección dirigida al yo se enlaza con la primera, y ahora quizá ceda el yo; pero luego el yo ya no ejecuta el acto de un modo enteramente libre, ya no por libertad original. Esto hay que analizarlo con más exactitud; aquí hay mezclas. Yo puedo decidirme libremente y al mismo tiempo sigo la inclinación de la costumbre. Soy enteramente libre cuando no estoy motivado pasivamente, esto es, cuando no presto obediencia a la afección, sino a "motivos de razón". Tengo que seguir éstos y no ceder a la afección. Pero los motivos de razón, los valores, etc., pueden motivarme ellos mismos en segundo nivel como "predaciones", o yo puedo entregarme a ellos libremente, decidirme libremente por ellos.

Tras todo ello es comprensible cómo se desarrolla la "naturaleza", cómo el subsuelo de naturaleza del alma se organiza en un desarrollo de tal modo que en ella se constituye la "naturaleza", que, digamos, ante todo y en general el yo se comporta en su reaccionar como mera naturaleza, y se desarrolla por ende un yo "animal" y puramente

[g] *Cfr.* p. 258 ss.

animal, y que para el yo como sujeto actual de las cogitaciones, que a través de todas ellas es algo idéntico, se constituye una nueva predación: el yo empírico, que tiene una naturaleza conocida, una naturaleza que puede llegar a conocerse en la experiencia, que en el devenir de la naturaleza ha llegado desde luego a ser, precisamente con su naturaleza, puramente conforme a "leyes de la naturaleza" —todo ello es comprensible.

También comprendemos que en la naturaleza constituida se constituye el cuerpo y el alma corporal como unidad y que el yo empírico es el yo de la naturaleza anímica-corporal. No es él mismo unidad anímico-corporal, sino que vive en ella; es el yo del alma, el yo que está referido retrospectivamente a las vivencias del alma de la esfera sensible como haber, el que, por otro lado, es en sus actos el sujeto constante, "actos" que aquí son empero meros re-actos, reacciones *naturales* ante el haber.

Cómo, sin embargo, se desarrolla el hombre, o cómo se desarrolla el yo animal hasta el yo humano; cómo se constituye para el yo actual una predación yo, el sujeto personal libre con el que luego mi momentáneo *ego-cogito* actual es identificado; cómo mi *cogito*, un estado momentáneo, una manifestación fugitiva de esta persona permanente, se vuelve predación *objetivamente* constituida. ¿Rigen para el sujeto personal (libre) leyes propias, y cuáles?

No son leyes de experiencia, leyes de asociación. Éstas solamente
/340/ gobiernan / en la esfera de la pasividad; donde determinan al yo, ponen naturaleza. Son, se dirá, las leyes de razón. ¿Pero qué son leyes de razón y cómo determinan el desarrollo?

II. La subjetividad como alma y como espíritu en actitud científico-natural y científico-espiritual

§ 1. *La* realidad *del alma y del hombre*

[279]En la cuestión de la *realidad* del alma se trata en primer lugar de esclarecer dónde tiene su origen el concepto de *realidad* y dónde puede mostrarse la *realidad* en la forma más simple. Vamos por tanto de regreso:

(I) a la *cosa* en cuanto naturaleza. Ella es como tal sustancia intuitiva en el sentido de una unidad intuitiva de propiedades *reales*. Es en lo más bajo *cosa* sensiblemente intuitiva que se exhibe mediante esquemas. El esquema es aquello en ella que es dado mediante apercepción sensible propia. Sobre ella se edifica la apercepción causal: la *cosa*

de los sentidos es captada como lo idéntico de maneras de comportamiento. Por vez primera sobre la base de esta apercepción causal designamos la *cosa* como *real*, y aquí tiene su origen el hablar de la *realidad*. Esta apercepción de la *cosa* como *real* es sintética. – En otro nivel superior, la *cosa* es determinada "*objetivamente*" mediante meras "cualidades primarias", frente a las cuales la *cosa* intuitivamente sustancial es vista como "mera aparición" referida a los hombres normales.[280]

Pero como *realidad* o naturaleza puede ser considerado también (II) el *animal* y ante todo el hombre, y también aquí podemos de nuevo diferenciar entre el *animal* como unidad intuitiva y el *animal* como unidad de maneras de comportamiento. Nos quedamos en primer lugar con el primero:

[281]A) el *animal* de la intuición: ahí tenemos

1) en la esfera sensiblemente intuitiva de la dación del cuerpo, la sustancia del cuerpo intuitiva con sus propiedades sensiblemente dadas.

2) la "vida anímica" EXPRESADA en el cuerpo ajeno, otro sujeto con sus vivencias, su mundo circundante, etc. Esto no hay que entenderlo de manera que tengamos uno al lado de otro, separados, el cuerpo sensiblemente intuitivo y además la representación de lo subjetivo, sino que tenemos la intuición de un HOMBRE.[h] [282] Esto quiere decir:

a) La expresión crea en todas partes una especie de unidad, como /341/
la de la expresión lingüística y el sentido, el símbolo y lo simbolizado, y surgen entonces unidades bilaterales, que mientras más íntimo entrelazamiento de ambos lados muestren, más diversamente articulada será la expresión o el expresar, más partes sensibles tendrán funciones de significado, y en verdad dentro de la unidad de un significado.

[h] Yo experimento al hombre, y en ello se halla como componente: yo experimento "externamente" el cuerpo corpóreo y experimento "internamente" lo anímico. Ésta es una distinción "abstracta". No necesito abordar aquí la manera de la experiencia, aunque ésta es diferente en correspondencia con los objetos. La interna es original o empática, pero ambas son "internas". – La experiencia externa y la interna, sin embargo, hacen falta para la unidad de una experiencia en la que se experimenta un objeto; o sea, unidad de determinaciones copertenecientes. La copertenencia pertenece por sí al cuerpo corpóreo —esto es causalidad de la naturaleza—, igualmente al alma —esto es copertenencia-de-motivación, de la que aún hay que tratar. Y finalmente: naturaleza y espíritu hacen falta en la copertenencia psicofísica como copertenencia de una "causalidad".

(1) Expresión del sentido *irreal*: apresentación ideal.

(2) Expresión de lo anímico: apresentación *real*, que vincula algo *real* con algo *real* en la unidad de una *realidad* concreta.

b) La expresión es apresentante, lo expresado es co-existente. Existente en el sentido propio tempo-local de una *res extensa* está el cuerpo allí como *cosa* sensiblemente intuitiva. Lo apresentado está co-siendo con lo existente y es co-existente, por lo cual participa en la existencia *objetivamente* espacial y del espacio-tiempo en el modo que aquí la apresentación procura,[283] y conforme a ella tenemos una especie de "intuición" del hombre como una unidad corporal-espiritual, la cual persiste a través de las alteraciones intuitivas, los movimientos espaciales de la *cosa*-cuerpo como "organismo", por lo menos dentro de límites empíricos, en el interior de los cuales se mantiene luego naturalmente la intuición natural hombre. El cadáver lleva consigo la representación del alma humana, pero ya no la apresenta, y entonces vemos precisamente un cadáver, que fue hombre pero ya no es hombre.

B) Pasamos ahora al siguiente nivel de constitución y comparamos al *animal* como unidad de modos de comportamiento con la *cosa* constituida *realmente*. Su *realidad* se acredita en la dependencia de circunstancias; la *cosa* es relativa a otras *cosas* y en esta relación tiene sus contexturas *cósicas*: como estados causales y propiedades causales. Es lo que es en la unidad de una naturaleza. –

¿Qué ocurre en cambio con el hombre, con el *animal*? No solamente el cuerpo corpóreo es *real*, *cosa* física *real*, sino que el alma está en co-alteración, a saber, como consecuencia de existencia se enlazan sucesos anímicos a los sucesos *reales* corpóreo-corporales (que como tales están en la causalidad de la naturaleza física). Ello quiere decir: el *cuerpo* corporal no es *realidad* concreta por sí, es solamente *cuerpo real* del hombre en virtud de que en el alma tiene lugar la co-alteración; e igualmente el alma no es *realidad* por sí, sino que trae consigo alteraciones inherentes a la corporeidad-corporal,[284] esto es, hay sucesos anímicos que traen consigo consecuencias en la *realidad*.

Ahora hay que replantear la pregunta: ¿es *real* el alma en el mismo sentido que el *cuerpo* corporal, y es el hombre una *realidad* vinculada a partir de dos *realidades* y dada por ello también ella misma como una *realidad*? De inmediato saltan a la vista diferencias entre la *cosa* y el alma en cuanto *realidad*; antes que nada: ésta no está constituida
/342/ sin más en la experiencia universal / de tal manera que[285] lo que ella es anímicamente <lo es> en relación con otras almas como miembro de un universo anímico como todo de todas las almas en general. O: todos los *cuerpos* en general forman un todo de la naturaleza unitario, pero no está dicho que todas las almas estén vinculadas como una unidad total de lo anímico puramente en sí,[286] tal como la *cosa* de la naturaleza es lo que es en cuanto miembro del universo *natural*.[287]

Como se expuso antes, merced a la expresión aprehendo la unidad hombre: el hombre allí, en la experiencia "externa".[1] En esta apercepción yace un sistema de indicaciones experimentales en virtud del cual una vida-de-yo con contenido parcialmente determinado y un horizonte de indeterminación, un horizonte de desconocimiento, está "ahí" dada a una con el cuerpo y enlazada con él. Y en la índole de esta apercepción radica que desde un principio sean aprehensivamente concientes relaciones de dependencia entre lo anímico y lo corporal (que está entrelazado también en el nexo causal de la naturaleza física) y entren, con el atender correspondiente, en el foco visual temático: a) según el tipo general, b) en estructuras particulares, en cada caso fácticas, que pertenecen al tipo según el estilo general.[288]

En la actitud de la experiencia-de-hombre, en la cual esta unidad enlazada está dada como allí en el espacio, como espacial y como enlazada con lo espacial por el lado espiritual, tengo de hecho una DOBLE REALIDAD. Yo, el observador, y cada uno de los otros en la comunidad de los hombres, encuentro o puedo encontrar a este hombre como unidad que en la causalidad de la naturaleza se mantiene corpóreo-corporalmente, y en tal medida, esta unidad física cumple como unidad orgánica ciertas condiciones físicas como cuerpo de un sujeto que en su vida de sensación y de percepción, en su vida de fantasía y de recuerdo (y luego además de manera desconocida), es dependiente de las configuraciones físicas del cuerpo y, a la inversa, influye en ellas desde dentro. (Co-existencia como ser uno con otro mutuamente en estructura general, o sea regulación recíproca de la coexistencia y en las alteraciones posibles, o sea causalidad.)[289]

El cuerpo tiene en esta unidad una ventaja, y justo por las razones siguientes: el hombre es hombre en la naturaleza espacial, y está en la naturaleza sólo porque ante todo el *cuerpo* corporal es *cosa* material en la naturaleza. La *realidad* anímica está aquí constituida como *realidad* en el espacio solamente a través de las dependencias psicofísicas. La forma universal absoluta del mundo es espacio-tiempo. Todo lo mundanamente *real* es en todo caso espacial y ser-en-el-espacio, esto es, ser-corpóreo. Todo lo *real* es corpóreo, en todo caso corpóreo, aunque no necesariamente esto solo. No hay la misma necesidad para que todo lo *real* sea anímico o tenga determinaciones *irreales*, mientras /343/
que / éstas solamente pueden ser *reales* por co-enlace (apresentación) con la corporeidad.[290] Como unidad, el alma está dada en la expresión apresentante. Ella tiene su unidad en sí, pero aquí entra en

[1] *Cfr.* la segunda sección, p. 138, línea 20, hasta el final del parágrafo, donde el texto que sigue está en parte tomado literalmente. Para no afectar el contexto de este anexo, no fueron omitidos aquí los pasajes concernientes.

consideración como unidad en el nexo: ciertamente en las causalidades psicofísicas considero una sensación singular, una percepción, un nexo de recuerdo y similares, pero ésta es momento de la corriente subjetiva de vivencias y estado del "alma" de la unidad empatizada, que es, en cuanto unidad, portadora de causalidad; tal como ciertamente pongo de relieve el estado físico singular, por ejemplo, el del *nervus opticus*, y lo sigo hasta el proceso cerebral: pero éste es proceso cerebral, el nervio es órgano en el sistema nervioso y el sistema nervioso es el del cuerpo cerrado, que en cuanto cuerpo es portador de la causalidad psicofísica. Ello radica en la esencia de la apercepción dominante, determinante del sentido.

La unidad alma es unidad *real* porque, en cuanto unidad del ser y la vida anímicos, está vinculada con el cuerpo en cuanto unidad de la corriente de ser corporal, que por su lado es miembro de la naturaleza. Fue enteramente correcto haber tomado desde un principio al hombre como una *realidad* doble, sólo que la *realidad* anímica es aquí solamente lo que es (en cuanto *realidad* del mundo) a través de la *realidad* del cuerpo que la funda. Solamente a través de ésta se vuelve ella miembro del nexo único en el que no sólo entran en referencias *reales* (referencias de naturaleza) alma con cuerpo, sino también alma con alma.

§ 2. *Causalidad psicofísica y nexo causal* cósico[291]

Todavía hay que ponderar aquí una cuestión: he intentado distinguir entre condicionalidad psicofísica y causalidad física. Hay sin duda una distinción en tanto que la *cosa* física es lo que es, esto es, tiene propiedades *reales*, solamente en referencia al nexo causal de la naturaleza física. Pertenece a la *realidad* de la *cosa* (al sentido delineado para ella, delineado por la primigenia constitución de *cosa*) que toda propiedad de *cosa* esté referida a circunstancias físicas causales y a ningunas otras. Las *cosas* pueden alterarse por influjos anímicos, en cuyo caso no se altera, empero, ni una sola de sus propiedades de *cosa*; solamente se alteran sus estados. En el nexo de la naturaleza física, otras *cosas* y su comportamiento en el nexo causal con la *cosa* dada determinan lo que esta *cosa* es, qué propiedades causales permanentes tiene. Las propiedades causales pueden mantenerse o cambiar, y ello depende del curso de la naturaleza. Desde luego, la identidad exacta de la *cosa* exige cierta regularidad suprema, una generalísima legalidad de la naturaleza. La forma de una causalidad que se halla bajo reglas estrictas (leyes en el nivel superior) pertenece a la forma de la *cosidad*.

/344/ Dicho acaso más nítidamente: entendida psicofísicamente, toda *cosa* puede fungir como *objeto* de estímulo; sus procesos físicos pueden

prolongar sus efectos sobre un sujeto percipiente: pero la "propiedad" de "actuar" así sobre el sujeto experimentante no le da a la *cosa* una propiedad interna, constituyente,[j] [292] nada que pertenezca a su naturaleza. La multiplicidad de posibles efectos sobre el sujeto no le añade nada a lo que ella es, y a la inversa: el alma no tiene injerencia en la "naturaleza", la cual sigue siendo la que "es", ejerza el alma influencia o no. Es cierto que mediante este influjo se presentan transcursos de estados de la naturaleza que no estaban ahí, pero ninguna propiedad física puede por ello alterarse en el estilo fijo que le prescriben las leyes causales y que su identidad determina. Del curso de la experiencia *natural* depende cómo determinamos con más precisión la *cosa* física, y lo que hemos captado como propiedad con referencia a nexos causales predados puede revelarse como manifestación cambiante de una propiedad superior. Hasta las propiedades admitidas como fijas incurren en variación siempre que el curso de la experiencia delata nuevos nexos causales en niveles superiores. Pero la causalidad psicofísica no puede obrar nada en este respecto; la *cosa* y la naturaleza entera es algo concluso. A los procesos de la naturaleza se unen consecuencias psíquicas, así como las causas psíquicas tienen consecuencias en la naturaleza, pero consecuencias de tal índole que en verdad no tienen influencia en la naturaleza.

Está claro que la causalidad de la naturaleza física tiene de hecho un sentido señalado. Esta causalidad es una idea constitutiva para la idea de la naturaleza, la idea de la *cosa* física: es decir, todas las notas internas de la *cosa*, como notas de un ser permanente (persistente), de una duración, son ellas mismas persistentes, y cada una de estas notas expresa un comportamiento persistente (una legalidad de comportamiento persistente) en el nexo causal.[k] Por principio, lo psíquico no pertenece a este nexo. Mediante la causalidad psicofísica no se constituye nota constitutiva alguna de ninguna *cosa* espacial persistente.

§ 3. *Posibilidad de la inserción del alma en la naturaleza*[l] [293]

¿Pero qué ocurre ahora con la *realidad* del alma? Ella es naturalmente también un ser persistente. Pero este ser persistente no es una "naturaleza"; ella no es, en cuanto lo que es, un complejo de propiedades

[j] Propiedades constituyentes de la *cosa*: propiedades en las cuales persiste como la misma en todas sus alteraciones de estado, que por ende le convienen permanentemente en este cambio de los estados.

[k] Para este pasaje *cfr.* § 32, p. 126 s.

[l] Estas exposiciones se aprovechan parcialmente en la segunda sección; *cfr.* ahí § 32, p. 126 ss.

/345/ persistentes que son unidades de nexos causales. / Así que no está aperceptivamente constituida meramente de modo inductivo. Ella es unidad de una vida anímica, de una corriente de conciencia; ésta es vida de un yo idéntico, una unidad que se prolonga a través del tiempo (a través del mismo tiempo en el que el cuerpo dura), y produce "efectos" en la *physis* y experimenta efectos provenientes de ella: muestra ciertamente una identidad también en tanto que, en conjunto y en circunstancias físico-corporales dadas, se "comporta" reguladamente al reaccionar, siente así y asá, percibe así y asá, etc. Queremos decir también que, en circunstancias anímicas dadas, algo en la corporalidad se altera como consecuencia, la mano se mueve, etc. Pero cuando se le adscriben también propiedades psicofísicas en cuanto algo así como una naturaleza, entonces ella no ES, sin embargo, esta naturaleza, ella por principio no se disuelve en naturaleza.

Su ser no es "sustancial" en el sentido en que lo es el ser *cósico*, y si a éste le tomamos la idea de sustancia, como lo ha hecho Kant, entonces sin duda tenemos que decir que no hay una sustancia del alma. Y esto mismo significa: el alma no tiene un "en-sí" análogamente a la "naturaleza", ni una naturaleza matemática como la *cosa* de la *física* ni una naturaleza como la *cosa* de la intuición. El alma no es una unidad esquematizada; y por lo que hace a la "causalidad", ahora hay que decir: si llamamos "causalidad" a la relación de dependencia funcional o legal que es el correlato de la constitución de propiedades persistentes de algo *real* persistente del tipo naturaleza, entonces, tratándose del alma y en la psicología, no puede en general hablarse de causalidad. No toda funcionalidad legalmente regulada en la esfera de los hechos es, en este sentido, causalidad. El flujo de la vida anímica tiene su unidad en sí, y puesto que el "alma" mundanamente *real* perteneciente a un cuerpo está en nexo funcional de dependencia recíproca con el cuerpo *cósico*, el alma tiene, desde luego, sus propiedades anímicas permanentes, que son expresiones para ciertas dependencias reguladas en el presentarse de lo anímico en su dependencia respecto de lo corporal. Ella es ente que está referido condicionalmente a circunstancias corporales, y reguladamente a circunstancias en la naturaleza física; e igualmente caracteriza al alma el que los sucesos anímicos tengan consecuencias en la naturaleza de modo regulado.

Por otro lado, este nexo psicofísico y su regulación caracterizan también el cuerpo mismo: pero el cuerpo no recibe por ello ninguna "propiedad de la naturaleza" nueva, así como el alma misma no es por esa regulación en la existencia anímica naturaleza alguna y no recibe ningunas propiedades de naturaleza. No se vuelve por ello una mera *X* de propiedades causales. Pero a través de tales nexos con lo

corpóreo (que en la actitud naturalista es puesto pura y simplemente como existente) tiene el alma copertenencia de existencia con la naturaleza, "existencia" como suceso del mundo, existencia "en el" espacio, existencia "en" el espacio-tiempo. Y así también tiene ella, podemos decir, una cuasinaturaleza y una cuasicausalidad: con tal que, justamente, ampliemos los conceptos de naturaleza o / de sus- /346/
tancia y causalidad, y designemos como "sustancia" (existencia *cósica real*) a todo existente que esté referido a circunstancias condicionales de la existencia y se halle bajo leyes de existencia, y como "causal" a toda propiedad que se constituya aquí como condicionalmente determinada. El alma tiene en sí una esencia propia que precede a todas las causalidades en las que esté entrelazada. Esta esencia puede considerarse por sí misma prescindiendo de todo lo anímico-causal (en oposición al *cuerpo*, que es de cabo a cabo causal y no tiene una esencia propia precedente). Ente mundano, *real*, es el alma *a priori* sólo en cuanto entrelazada psicofísicamente y mancomunada o susceptible de mancomunarse con otras almas. No está todavía dicho, empero, hasta dónde es susceptible de ser puesta en esencialidad propia; de seguro no como mundana.[294]

Lo subjetivo, el ser de un sujeto y de su vida de sujeto, desde el punto de vista de estos nexos condicionales, es la subjetividad naturalizada, es lo "psíquico" en el sentido de la psicología naturalista moderna, que considera por ende al hombre como naturaleza y lo inserta en el nexo de la naturaleza.

§ 4. *El hombre como sujeto espiritual*

Pero lo que en la vida llamamos un hombre, y lo que en las ciencias de la vida, en las ciencias del espíritu se trata (es tema teórico) como sujeto, y en las del espíritu *objetivado* como mundo circundante espiritual, como cultura, en particular como hombre, ése no es este hombre naturalizado. Pues por legítima que sea naturalmente esta naturalización, y por justos que sean los temas de investigación científica que aquí comprenda el título naturaleza, este título abarca muy poco la esfera específicamente espiritual en sus referencias espirituales.

Si me interesa el hombre como sujeto humano, como persona en el conglomerado personal, entonces obviamente está también ligado corporalmente, está para mí allá afuera en el espacio, va hacia allá, se sienta, habla a los hombres que se hallan junto a él en el espacio, etc. Pero el interés no va a la naturaleza, sino precisamente al sujeto, y no es más que un prejuicio pretender que la naturaleza es el verdadero ser del sujeto. No puedo estudiar las *cosas* de otro modo que como naturaleza, pues la naturaleza es su esencia y la verdad de la *cosa* es

verdad de la naturaleza, y si busco la verdad "*objetiva*" tengo que hacer *física*. Pero aquí no es así. Cierto que, lógicamente hablando, convertir el espíritu en tema quiere decir convertirlo en "*objeto*" (objeto), en *objeto* teórico. Pero esto ya ni con mucho quiere decir explorar el espíritu en cuanto naturaleza, y si a pesar de ello decimos "naturaleza del espíritu", lo hacemos equívocamente, pues en tal caso naturaleza significa esencia, y en este sentido se habla también de la naturaleza de los números, etcétera.[ll]

/347/ § 5. *La empatía como referencia espiritual (no* natural*) entre sujetos*[295]

Con la empatía se le adscriben todas las referencias-de-yo al sujeto del cuerpo ajeno, y al respecto hay que advertir desde un principio que la apercepción empática apresa "desde fuera" el cuerpo ajeno en cuanto *cuerpo* tal como otros *cuerpos* y luego como portador de sensaciones y de posibles influjos, y a la vez como órgano de un sujeto que es dependiente de él en cuanto a sus sensaciones, percepciones y en sus otros actos de sujeto y disposiciones; pero por otra parte, que en esta aprehensión *realizadora*, que aquí ya no es "conciencia experiencial", "apercepción", no radica todavía que yo convierta en *objeto* temático la *realidad* de naturaleza del otro, el hombre como miembro de la naturaleza. Más bien, en la empatía estoy vuelto al yo y la vida de yo ajenos y no a la *realidad* psicofísica, que es una *realidad* doble con el nivel de *realidad* física como fundante. El cuerpo ajeno es para mí pasaje (en la "expresión", en la indicación, etc.) para la comprensión del otro allá, del él; él mueve la mano, él coge esto y aquello, él da un golpe, él piensa, es motivado por esto y aquello. Él es centro de un mundo circundante —y en éste de un mundo circundante corpóreo— que le es aparente, que le está presente recordativamente, es pensado, etc., y que en parte considerable tiene en común conmigo y con otros. El hombre aparece, pero yo estoy vuelto al sujeto-hombre y a la subjetividad en sus relaciones de sujeto, en sus nexos de motivación.

Si hemos recogido a sujetos ajenos en nuestro mundo circundante subjetivo y por ello *eo ipso* nos hemos agregado nosotros a nuestro mundo circundante, entonces nace el campo de las referencias sociales de la subjetividad: nosotros en cuanto sujetos personales del trabajo común, la investigación común, la actividad técnica, etc., y luego se originan las correspondientes apercepciones de las labores en cuanto labores, de las labores singulares y las labores totales, de las obras en cuanto obras, como obras del individuo y obras de la comunidad,

[ll] Las siguientes tres hojas del manuscrito se usan en la tercera sección; *cfr.* ahí § 55. "El yo espiritual...", p. 215-p. 220, línea 8.

pero también de los pensamientos y sentimientos, etc., del individuo en cuanto motivado por el medio, por "influencias" de los otros, sea de los otros en el trato mutuo inmediato, sea por las vías mediatas del entendimiento de sus obras o de la tradición, etcétera.

§ 6. *Yo espiritual y yo psicológico. – Constitución del yo como sí mismo en la apercepción de sí mismo. Diferenciación entre el yo primigenio y el sí mismo apercibido en la apercepción de sí mismo; la persona, el yo de la experiencia de sí mismo, de la autoconciencia*[296]

En la totalidad de estas referencias espirituales del sujeto se abre pa-
ra nosotros un campo para otra especie de ciencias, diferentes por
principio / de las ciencias de la naturaleza. Aquí se incluye toda ob- /348/
servación del hombre y todo saber sobre el hombre, el estudio de las
personalidades, de las socialidades y de la conformación y transforma-
ción de los mundos circundantes para las *personalidades* –un complejo
de ciencias que reunimos bajo el título de ciencias del espíritu.

¿Qué pasa ahora con este estudio de las *personalidades* humanas y mundanas, el estudio "nosotros y nuestro mundo, en el cual nosotros mismos nos encontramos" –en relación con el estudio del alma en el sentido de la psicología? Partamos de lo primero, el estudio del mundo del espíritu, que es el del mundo naturalmente dado. Pues van juntos: el estudio de las personas y el estudio de los mundos empíricos individuales y comunes. Individualmente, las personas son lo que son en referencia a sus predaciones subjetivas, las cuales están entrelazadas con su mundo externo; éste es o puede ser patrimonio común para todos los hombres normales.

Pero puedo sin embargo distinguir: estudio el mundo circundante material como mundo circundante descriptivo del hombre normal, o incluso de los hombres normales de una época. Por otro lado puedo estudiar a una persona, los tipos personales, etc., sus predisposiciones de carácter, etc., también la esencia y el desarrollo de las *personalidades*, el desarrollo de sus concepciones del mundo, de sus *cosas* y posiciones de *cosa*; puedo, en suma, entrar en las ciencias del espíritu. Puedo, por ejemplo, considerar cómo el hombre histórico se dedica a la *física*, puedo atestiguar cómo concibe la idea de la naturaleza y cómo, guiado por ella, conoce la naturaleza."[m] [297] Pero también puedo entrar en la

[m] Estoy, por ende, tanto antes como después, en actitud orientada al mundo en cuanto predado, pero en especial mi tema es el hombre y la humanidad, en la medida en que ésta está referida concientemente al mundo como su mundo circundante, y en cada caso a su mundo circundante subjetivo, tal como ella tiene en éste, en cada caso, el campo de sus ciencias respectivas, etcétera.

física, pues también éste es un campo de la actividad posible del yo espiritual, en la cual precisamente nace constitutivamente este campo: la determinación lógica del objeto material como unidad sustancial-causal y, por ende, de la naturaleza entera; igualmente la corporalidad bajo el punto de vista de la naturaleza, y finalmente el alma.

En la actitud *natural* orientada a las almas de los *cuerpos* corporales el tema es el sujeto como alma en la vinculación con el cuerpo (lo psicofísico), pero en la actitud espiritual tengo como tema exclusivo pura y simplemente los sujetos y sus mundos circundantes. En tanto que estos últimos, en lo referente a su estructura de naturaleza física, son comunes de modo típico-normal, y no son *objetivos* de modo absolutamente riguroso, requieren la matematización cuando se busca la *objetividad* rigurosa; esta *objetividad* es, empero, una meta de trabajo intelectual que constituye nuevas objetividades: las exacta y científicamente "verdaderas". Éstas no determinan (motivan) al espíritu en tanto que no son concientes. Tal como una herramienta solamente determina como herramienta a quien la ha aprehendido como tal, o como para los chinos una sinfonía de Beethoven no existe y no es por
/349/ tanto determinante. Todo objeto del mundo circundante, / por ejemplo la amapola roja, existe para aquel que al verla la "tiene", y esta existencia es "relativa" (una relatividad peculiar).[298]

Sin embargo, el sujeto personal no es el mero yo puro. El yo personal puede engañarse acerca de sus capacidades. Pero tiene entonces otras. Tiene que tener algunas; está necesariamente en desarrollo y habiéndose desarrollado; tiene su génesis (teleosis) necesaria, y puedo estudiarla: ésta está siempre determinada por el vaivén entre el haber predado y el volverse y la actuación con ello, y la constitución de una nueva objetividad, de un nuevo haber para nuevas objetividades.

¿Es esto estudio del "alma" en el sentido de la psicología moderna? El alma no es el yo[n] que tiene y se comporta, no el sujeto personal de las capacidades, sino lo que, incluido como psíquico en el cuerpo, existe en el espacio *objetivo* y el tiempo *objetivo*.[o] [299] Ahí está la dificultad principal: determinar esto con claridad. El yo espiritual es punto de referencia para todo, el yo que se refiere a todo lo espacio-temporal, pero él mismo no está en el tiempo y en el espacio.[300] Todo lo temporal

[n] Obviamente, tengo que distinguir alma y persona, pero ¿no es la persona una determinación del alma, una unidad constituida en ella?

[o] ¿Quiere esto decir ser "científico-naturalmente" en el espacio y en el espacio-tiempo —bajo la idea de un "en-sí" como sustrato de "verdades en sí" *reales*? Este ser-en-sí "*objetivo*" en contraste con el ser de la facticidad subjetiva, o sea, del ser-relativamente a mí y mi "aquí" y "ahora", esto es, en un caso *objetivación* idealizante, en el otro subjetivación.

está en el campo de su mirada e igualmente todo lo espacial, todo lo ideal y todo lo empírico, etc. Está en particular referido a un cuerpo, que en un sentido peculiar tiene por suyo, pero no es algo *real* enlazado con el cuerpo.

Por otro lado, el *animal* (el hombre o el animal) puede ser considerado como *cosa* en el mundo, como unidad *real*-causal. Esto ocurre cuando el tema es lo psicofísico, el sujeto en el sentido de la psicología psicofísica: un algo idéntico de los nexos empíricamente *reales* entre el cuerpo físico y lo psíquico. Así considerado, el hombre es unidad *real*, de doble estrato, en la naturaleza *objetiva*. Si me sumerjo en lo puramente subjetivo, en uno de los estratos, y permanezco precisamente en la actitud natural, entonces[301] él es, empero, la persona idéntica referida a su campo de subjetividad, sujeto personal con su campo subjetivo.

Puede entonces preguntarse: ¿no es este SUJETO PERSONAL UNA "FORMACIÓN GENÉTICA SUBJETIVA"? Tiene sin duda que ser pensado necesariamente como algo que se desarrolla, que desde el comienzo de este desarrollo tiene ya sus disposiciones determinadas. Éstas se manifiestan en la manera como transcurren sus vivencias en la corriente de conciencia. De modo que el sujeto puede ser entendido también como la unidad que se manifiesta en la corriente de conciencia. Así pues, aquí se diferencian: 1) la unidad de la persona, 2) el sí mismo en cuanto / la unidad constituida en mí como "yo", constituida en /350/ la experiencia de sí mismo, en la apercepción de sí mismo, en cuanto presunto con horizonte abierto, cuyo ser verdadero sería el de la persona conocida.[302] El sujeto personal desarrollado es sujeto conciente de sí mismo: el sí mismo como *objeto* es un producto constitutivo, una unidad "aperceptiva". En el comienzo de su desarrollo, el sujeto no es *objeto* para sí mismo y no tiene una unidad aperceptiva "yo". Pero nunca tampoco en el curso ulterior del desarrollo es ésta una unidad definitivamente determinada: yo puedo ser más y distinto que el yo en cuanto unidad aperceptiva.[p]

A la esencia pura del alma pertenece la polarización-yo; además pertenece a ella la necesidad de un desarrollo en el cual el yo se desarrolla hacia la persona y como persona. A la esencia de este desarrollo pertenece que el yo como persona está constituido en el alma mediante la experiencia de sí mismo. Un ser personal solamente es posible como ser conciente de sí mismo, y el sí mismo de la experiencia de sí mismo es, en cuanto experimentado, un sí mismo presunto; el verdadero sí mismo es la persona misma en cuanto la persona del nivel

[p] El texto siguiente del manuscrito se emplea en la tercera sección. *Cfr.* ahí p. 252, línea 26, hasta p. 253, línea 16.

respectivo de desarrollo. En la vida, la persona es trascendente —una trascendencia interna que, pese a todo autoengaño, es absolutamente incancelable.

Sobre el suelo de la actitud natural distinguimos:

1) El yo concreto o el alma, explorada según lo psicofísico suyo:[303] la subjetividad psicológica: el sujeto yo (es indiferente si y en qué medida se apercibe temáticamente a sí mismo) que es en sus "estados" (en cuanto su haber *real* subjetivo), sus apercepciones con sus contenidos de sentido, sus actos; todo ello tomado concretamente a una, en el nexo empíricamente *real*, con el mundo de *cosas* absolutamente puesto. O el sujeto mismo que vive en su vida anímica y que constantemente cambia según el contenido de esta vida, pero que es una unidad en este cambio, se desarrolla en él, tomado a una con todo lo "subjetivo" suyo, pero *realmente* enlazado con el cuerpo, incluida la "persona en la naturaleza".[304] 2) El sujeto en el nexo de motivación, como persona, el sujeto espiritual o el alma concreta no como naturaleza, tampoco el sujeto personal humano en la naturaleza y enlazado con la naturaleza en el sentido estricto (el físico). Es el sujeto que no sólo ES, sino que se apercibe a sí mismo como sujeto. El sujeto como espíritu, como persona, tiene autoconciencia o un yo (lo que es lo mismo); un alma no necesita tener autoconciencia. El sujeto, empero, no solamente se apercibe a sí mismo, sino también a otros sujetos, que, igualmente, no sólo son, sino que también se aperciben a sí mismos. Y todos estos sujetos están en contacto espiritual; se presentan las apercepciones del
/351/ yo y tú, del nosotros, que forman el fundamento / del trato mutuo de las personas. Además, cada sujeto tiene su mundo circundante puesto por él y dado a él, que finalmente es identificable como el mundo circundante común a todos, esto es, el mundo. En la referencia a un mundo circundante común se constituyen conglomerados personales que pueden ser considerados como personalidades de orden superior. También en su caso podemos hablar de una "autoconciencia" y diferenciar, por ejemplo en una nación, el alma nacional y la nación como sujeto nacional en el sentido de una personalidad autoconciente.

El alma según su esencia propia y según los nexos anímicos esencialmente propios con otras almas: eso es en verdad lo primero en una psicología. Pero se requieren otras distinciones. El mundo como universo de la experiencia es una unidad inductiva universal, una unidad de copertenencia "empírica"; en ella una unidad particular: la naturaleza. Pero la investigación inductiva no se limita, respecto de lo anímico, a lo psicofísico. Uno tiene que esbozar y puede esbozar de antemano las posibles enseñanzas de la investigación inductiva. Pero ahora falta todavía la diferencia básica: investigación PURA del alma con la estratificación en investigación personal y exploración del estrato

inferior de la pasividad anímica, que es preparatoria porque a ella le compete la asociación como hecho espiritual, que hay que diferenciar de la asociación como experiencia inductiva.

Pero aquí hay que poner atención en que la investigación científico-espiritual tiene a una el mundo circundante en validez natural como mundo, pero a la vez lo tiene en cuanto mundo circundante subjetivo como tema —y sólo así como tema. Las *cosas* son y entran en consideración para el investigador personal, para el científico del espíritu, solamente como *cosas* que son en el cómo de la mención de las personas, las cuales son ahí las temáticas.[305]

§ 7. *Los sujetos en la consideración de la naturaleza y en la del espíritu*

En las ciencias antropológicas[306] del espíritu tenemos que ver con sujetos en el sentido mencionado bajo (2), con personas y personalidades: el sujeto es conciente de sí mismo y por ello sujeto desarrollado del nivel "espíritu" en el sentido leibniziano. El espíritu como unidad del yo-de-la-motivación, del yo de las capacidades, se vuelve *objeto* cuando ejecuto, empatizando, la consideración interna y traigo a claridad el yo que está ahí empatizado (o el sujeto antes de la autoconciencia), con su mundo circundante y con lo que lo motiva en él. Yo mismo permanezco en mi mundo intuitivo; en cuanto yo, tengo mi entorno y tomo lo que ambos tenemos intencionalmente como común, precisamente como común. Así lo hago con todos los hombres que encuentro en el círculo de mi entorno: me vivo en cada uno y co-vivo su hacer y padecer y co-tengo su mundo circundante, poniéndolo en referencia al[307] mío, precisamente en la medida en que subsiste la conformidad. / Pongo los cuerpos como *cosas* de mi entorno y, por otro lado, /352/ como expresiones para los sujetos (que tienen este cuerpo en la visión interior); los sujetos están unos con otros en enlace de comunicación, de modo tan inmediato como ellos precisamente lo vivencian. En esta vida de los espíritus, en su ser activo y su padecer, hasta en su subsuelo sordo, en el dormir, etc., se acredita su "*realidad*", su unidad de "causalidades de libertad" y falta de libertad espirituales.

¿Qué sucede ahora si queremos explorar el alma y el hombre como naturaleza? ¿Qué clase de dirección de la mirada tenemos ahí? Para esta manera de consideración hay que tener a la vista lo siguiente: en ella tematizo científicamente las *cosas* de mi y nuestro entorno no como tales, o sea, no como las *cosas* correlativamente a mí y a nosotros, como nuestro enfrentante, sino que las pongo "absolutamente". Esto es, planteo las cuestiones científicas con respecto a su en-sí y exploro exclusivamente este en-sí. Tomo por ende todas las *cosas* del entorno,

las mías y las de los otros sujetos, como meras apariciones, y las apariciones no me interesan ahora, o solamente en la medida en que sirven para ofrecerme el en-sí. Convierto en tema todas las "*cosas*", convierto en tema el mundo entero que vale para mí y para nosotros, no tal como es fácticamente válido para nosotros, sino respecto de su verdadero ser, y tampoco entonces en relación con nosotros bajo la idea de nuestra racionalidad, y por ello como un mundo circundante ideal, sino precisamente pura y simplemente como el que es realidad "en sí". Pero puesto que los otros y yo mismo co-pertenecemos en todo caso a mi mundo circundante predado y al de cada uno y bajo la idea de su ser verdadero podemos ser considerados como co-miembros del mundo, vienen luego también todas las apariciones a figurar como momentos del mundo *real*.[308]

¿Pero qué ocurre entonces con los sujetos? ¿Puedo también aquí decir: los tomo como meras apariciones de los sujetos en sí? El yo que se expresa ahí en el cuerpo intuitivo, ¿puede ser la aparición de una *X* que hay que determinar? ¿Puede serlo en el sentido en que toda *cosa* intuitiva, la *cosa* y no un aspecto de la *cosa*, ha de ser "aparición", la cual lógicamente ha de encerrar en sí un ser verdadero, el "matemático"? ¿O sea un producto del pensamiento? En este sentido: no; el sujeto ajeno está dado en la empatía y se manifiesta primigeniamente en su absolutez *irreal*, y todo el que sea capaz de empatía lo capta directamente como el mismo, si en general lo capta correctamente, si en general lo comprende. Así que el sujeto humano es sin más un ser intersubjetivo.[309]

Pero aquí la cuestión no es si los sujetos son meras unidades de exhibiciones en el mismo sentido que las *cosas* físicas, sino si los sujetos, en cuanto co-pertenecientes al mundo predado, no están precisamente dados también en maneras subjetivas cambiantes en cuanto así y asá apercibidos, representados, presuntos, de tal manera que respecto de ellos, como respecto de todo lo mundano predado, quepa la pre-
/353/ gunta por su verdadero ser frente a las / "apariciones" o menciones fácticas de ellos. Y éste es el caso, como se comprende de suyo. Presuposición de todo es que todos nosotros, en la comunicación y en la vida personal-singular, en cuanto constantemente referidos a la comunidad, referidos a "el" mundo, "sabemos": lo que yo experimento mundanamente, cualquiera puede experimentarlo <como> lo mismo, mientras que a la vez sabemos que cada uno tiene sus pareceres, sus maneras de aparición, etc. La predación del mundo significa por ende: la constancia de una convicción universal del mundo, de un tener-mundo, que, no obstante, es a la vez presunción de un ser, siempre dación de ser y, sin embargo, en cuanto dación de un ser que tiene su verdadero ser sólo delante de sí. Ciertamente, en la vida actual no

necesita uno siquiera estar conciente de que el ser verdadero es una idea que yace en lo infinito.

¿Qué es lo que queda? Sólo esto: que la posición del mundo *objetivo*, y en primer lugar, digamos, de la naturaleza física "en sí" (de la lógicamente verdadera), la cual se lleva a cabo en cuanto pongo pura y simplemente y fuera de su relatividad a mí la *cosa* relativa del entorno, crea un marco en el cual puedo y tengo que insertar al espíritu, al sujeto. Las *cosas* tienen una esencia causal, absolutamente, la experimente yo o no. Ellas son con sus determinaciones sin mí. También los sujetos tienen su en-sí mundano y en alguna medida su esencia "causal", sepan ellos acerca de ello y sepa yo acerca de ello o no. Subsisten ahí nexos psicofísicos, entren o no en el dominio de la intencionalidad actual. Así como la naturaleza *objetiva* fue descubierta por el hecho de que la naturaleza experimentada fue convertida en tema puramente como *res extensa* y la naturaleza experimentada fue punto de partida para la meta de determinar teóricamente un en-sí *objetivo* de la naturaleza incondicionalmente válido para cualquiera, con otras palabras, de ejecutar teoría científico-natural y determinación teórico-lógica del ser experimentado por caminos teóricos, así tuvo que llegarse a la meta de una verdad en sí para el mundo en su totalidad, y en ello la naturaleza matematizada tuvo que servir como soporte en el tratamiento teórico de la subjetividad anímica. Pero, ciertamente, sólo una consideración universal científico-espiritual trascendental puede aclarar el sentido de la naturalización matemática y hasta de su exacta o más general transferencia al mundo y poner de manifiesto su derecho.[310]

El hombre en cuanto unidad psicofísica inductiva-*real* es pues un tema legítimo, pero es preciso que no se adose a lo anímico la meta de una psicología exclusivamente psicofísica. Lo anímico porta en sí la persona con su mundo circundante personal en su aparición y en cada caso en posición de validez mediante la persona. Entonces, por ende, la investigación científico-espiritual entera está dirigida a una verdad que es una parte integrante de la verdad para el mundo *real objetivo* (véase más adelante). Pero sin duda está vista la diferencia fundamental de una ciencia del espíritu que ejerce tal función (como ciencia positiva /354/
en el sistema de las ciencias positivas) / frente a una ciencia absoluta del espíritu. El interés en un conocimiento del mundo, del mundo predado de las *realidades*, es completamente desconectado, y en vez de convertir el mundo pura y simplemente en el tema absoluto, me convierto a mí mismo en el tema absoluto y también convierto en tal mi subjetividad comunicativa, como aquella cuyo mundo circundante —común a todos— de la verdad es este mundo, o como aquella que pone en validez todo lo que vale como existente, que es sujeto para todo lo que es *objeto* —su *objeto*—, y como aquella que, si le cuadrara,

se entregaría ella misma a una verdad en sí, etc. Yo me pongo a mí como sujeto y no como *objeto* del mundo ya cuando pongo mi cuerpo y luego todo lo que para mí vale como mundano y en todo caso como existente, como lo experimentado de mis experiencias, etc., como mi haber cognoscitivo, como mi *objeto* práctico, etcétera.

En ello hay que advertir que incluso la apercepción personal de sí mismo, así como la empatizada en el otro y la apercepción ajena, es precisamente apercepción, aparición de sí mismo y aparición de otro, y que yo, frente al ser *objetivo* verdadero de la persona del mundo personal, tengo la contraparte en la subjetividad trascendental, en la cual la apercepción de ella misma y del polo *objetivo* "persona" constituido en ella es una formación trascendental.

Y cuando yo, al ejecutar empatía, experimento a otros, no los tomo solamente como lo experimentado de mis experiencias, como mi haber, sino como sujetos, como yo mismo soy, es decir, como sujetos para su mundo circundante en cuanto válido para ellos y a la vez como sujetos para el mismo mundo que en todas nuestras "apariciones" circunmundanas (los mundos subjetivamente válidos), conforme a su abarcante validez, vale para todos nosotros como el mismo mundo, que se da al uno así, al otro de otro modo. También este mismo puede ser todavía relativo, en la medida en que eventualmente todos nosotros concordamos en un contenido (como mundo real e idénticamente existente) frente al subjetivamente cambiante, mientras que, sin embargo, en la marcha de la historia este contenido mismo puede mudarse, pero nosotros estamos de nuevo seguros de que siempre fue el único mismo mundo que históricamente a nosotros, o históricamente a las diferentes civilizaciones, etc., nos "apareció" en una ocasión así y en la otra de otra manera. Si esta manera de consideración se lleva adelante universal y consecuentemente hasta el final, alcanzamos la ciencia del espíritu universal absoluta –la fenomenología trascendental.

¿Pero qué pasa ahora con las ciencias del espíritu fácticas? ¿Son ciencias en el sentido fenomenológico-trascendental, en el que se descubre la entera subjetividad absoluta concreta, con su entera vida vivida, pero latente, la vida en la que se constituye lo aparente y lo verdadero, lo relativo y lo absolutamente verdadero (conforme a una idea eventualmente legitimada o sólo parcialmente legitimada)? Las ciencias del espíritu son en lo esencial ciencias personales. Tratan de personas en conglomerados personales y del mundo circundante per-
/355/ sonal que se origina a partir de actos personales / en motivaciones personales. Ello requiere la más fina caracterización y la demostración de que aquí hay un campo inmenso de nexos patentes sobre el cual puede uno moverse, sobre el cual puede uno ver y por ello comprender una *racionalidad* de las motivaciones, mientras que este campo entero,

que está y puede estar en la luz, tiene un subsuelo oscuro que hay que conquistar; éste es el subsuelo de las motivaciones y constituciones pasivas, el que hace que la comprensibilidad científico-espiritual guarde siempre también lados de incomprensibilidad. Falta además la pureza de la actitud científico-espiritual en la medida en que no se distingue entre ciencia del mundo, y especialmente ciencia de la naturaleza y su actitud, y ciencia pura del espíritu, y reconoce a su lado una ciencia de la naturaleza como ciencia que reside en el mismo plano, en vez de transmutarla en ciencia del espíritu.[311]

El hombre en cuanto unidad psicofísica es obviamente, en cuanto tema, en cuanto dirección de la investigación, enteramente distinto del hombre en cuanto sujeto de la intencionalidad, referido al ser que es ser intencionalmente puesto-como-real y en la medida en que lo es. Ciertamente, la naturaleza experimentada es "la misma" que la naturaleza *objetiva*, pero, bien visto, ¿qué quiere decir esto? Esto quiere decir: cuando experimento y estoy en la actitud teórica, mantengo firme en la marcha subsecuente del pensar científico-natural la *X* de la determinación puesta primigeniamente como existente en la experiencia, lo que precisamente se determina en la conciencia de lo idéntico. Pero cuando no estoy teóricamente dirigido, cuando por lo demás vivo como sujeto, entonces la *cosa* está intuitivamente ante mis ojos, ella está ahí y me determina, yo la valoro, etc. Entonces, y ordinariamente, la actitud-de-vida del espíritu no es una actitud de determinación teórica, y lo que en ella es objeto es lo intuido en el cómo del ser intuido, y caracterizado como existente, o lo pensado en cuanto así pensado y puesto. Esto así caracterizado me determina y de hecho no es lo mismo que la *cosa "objetiva"* teórica inherente a otra actitud, la cual es más bien meta ideal para un trabajo teórico, y en este trabajo no tengo la *cosa objetiva* misma (lo que sería la meta alcanzada), sino que me motiva la "idea" de algo indeterminado y que hay que determinar sobre la base del experimentar como meta intencional. La actitud del sujeto que ejerce su función es por ende, en lo general, distinta de la del investigador de la naturaleza. El sujeto *personal*, que ejerce personalmente su función en la vida, es el sujeto de la vida activa que tiene su mundo circundante constituido, su haber concordante; y en verdad el sujeto-*objeto*, el sujeto en la apercepción persona, el yo personal de la apercepción de sí mismo (de la experiencia de sí mismo humana) y, en conformidad con ello, el de la experiencia-tú y la experiencia-nosotros.[312] No obstante, la actitud del científico del espíritu es de nuevo una actitud teórica y justo aquella en que convierte en tema teórico al sujeto de la apercepción personal y su mundo circundante, y pregunta qué es en ella el sujeto / y lo subjetivo suyo, ahondando em- /356/

páticamente en la actitud de éste.[q] El sujeto personal y su haber es ahí aquello cuyo ser verdadero quiere él determinar, y este ser verdadero es unidad en sus motivaciones, una unidad que en estas motivaciones está en su índole peculiar y tiene conciencia de sí mismo como tal unidad, pero sin conocimiento teórico; como yo autoconciente tiene de sí una apercepción, la primigenia apercepción de yo.

§ 8. *Diferenciación de la consideración psicológica y la psicofísica. – Psicologia positiva – psicología naturalista – psicología científico-espiritual – psicología inductiva*

El hombre como *objeto* psicofísico tiene en común con el espiritual que lo espiritual, con toda su espiritualidad, con todo su comportarse y ser motivado, tiene en efecto que ser dado en la apercepción del hombre del psicofísico y dado como enlazado con el cuerpo. Pero el espíritu en cuanto unidad no es el tema del psicofísico como tal, sino que él observa lo que en la vida espiritual, en el tener sensaciones, en el correr de las apercepciones, en el correr de sus actos, etc., está condicionado psicofísicamente, y a la inversa, lo que en la corporalidad depende de ello. El espíritu en cuanto el ente en sí y por sí no es el tema absoluto del psicólogo positivo (del antropólogo positivo), sino el espíritu en cuanto inherente al mundo ahí delante. El espíritu puramente en sí es TAMBIÉN su tema, así como toda condicionalidad psicofísica, todo lo empíricamente inductivo que le es mundanamente inherente; pero la actitud es precisamente la positiva y no la absoluta.[313]

Ello da por resultado entonces un peculiar cambio de actitud en referencia a lo espiritual. En la experiencia de sí mismo[r] [314] y la experiencia del sujeto (del espíritu) en general, los sujetos son experimentados como existentes y están dados como unidades de sus maneras de comportamiento en referencia a su haber, a sus esferas de subjetividad, sus mundos circundantes: el sujeto es uno y el mundo circundante es un correlato; lo subjetivo en cuanto haber no es sujeto. También hay que distinguir el sujeto como persona de lo subjetivo como vida.[315]

[q] Ahí tengo una apercepción personal del otro y la distingo de la apercepción de sí mismo que él tiene y que yo empatizo en él, o de lo que ahí es aperceptivamente aparente, lo mentado, del sujeto-*objeto* mismo, cuya verdad busca la ciencia del espíritu, con las inherentes motivaciones verdaderas (*objetivo*-subjetivas).

[r] "Experiencia de sí mismo" se vuelve ambigua con la ciencia del espíritu (como tal y como espíritu absoluto): experiencia de sí mismo precisamente como trascendental, o ingenuamente como experiencia de sí mismo científico-espiritual, experiencia de sí mismo como experiencia de sí mismo mundana.

El sujeto-yo mismo es dependiente de sus esferas subjetivas del haber en el sentido del ser afectado, etc.: motivación. Pero en este respecto no es dependiente causalmente, o más bien, no es / el *animal* en la naturaleza. No está mentado y puesto como naturaleza, así que no es /357/ determinable como naturaleza. No tiene sentido alguno considerarlo como causado o como causante en el sentido natural. "Causa" es un concepto inductivo, asociativo. Los sujetos están unos con otros en causalidad de motivación. Hay condicionalidad psicofísica entre el dominio del yo del vivenciar, con todo lo que sucede en él, y la naturaleza, ante todo la corporalidad, y en especial, digamos, también entre los actos-de-yo, las cogitaciones, y la corporalidad. El sujeto puede ser puesto en referencia a la naturaleza misma solamente de tal manera que, precisamente, el alma concreta con yo, corriente de vivencias, actos, etc., pertenece empíricamente al cuerpo. Los actos-de-yo entran allí en cuenta precisamente como sucesos en el tiempo *natural*, en el tiempo del mundo, como el "él mira hacia allá", "él valora", etc., como las vivencias respectivas, tomadas como hechos del mundo, es decir, mundana-temporalmente.

La actitud del psicólogo positivo consiste, por ende, en captar al hombre pleno, pero dirigiendo la mirada temática al reino entero de los componentes vivenciales y los demás componentes subjetivos del hombre, y con ellos también a los *objetos* circunmundanos del mismo meramente como correlatos de vivencias humanas. Lo que en este dominio se halla en condicionalidad psicofísica es tema psicofísico. Es comprensible de suyo que si el hombre, *objetivado* de esta manera, es puesto en la naturaleza, y la psicología quiere explorar el ser entero del hombre, tiene ciertamente que co-explorar al sujeto y todos los nexos de motivación, la génesis del sujeto. Una psicología *objetiva* plena tiene naturalmente que abarcar todo, incluso todos los nexos de motivación. Pero esta psicología *objetiva* no por ello coincide con la psicofísica puramente inductiva, y ésta a su vez no coincide con el círculo de aquellas investigaciones que exploran al hombre empíricamente como una *cosa*, puramente según principios inductivos. La psicofísica no es en modo alguno una disciplina matemáticamente cerrada, no es una psicología propiamente dicha. Considera a los hombres externamente, puramente en el marco de las regularidades empíricas-inductivas, y justo de las psicofísicas. ¿Puede empero esta nota de lo psicofísico ser lo que la diferencia de la plena psicología *objetiva*?[1] [317] Como tema

[1] Aquí hay que distinguir claramente: 1) el ámbito total de nexos empírico-inductivos; 2) lo específico de los nexos psicofísicos. De modo que la psicología inductiva no es psicofísica. Inducción puede haberla también en la

de la psicología, el alma tiene propiedades que yacen fuera de la esfera de motivación personal subjetiva, por ejemplo, las propiedades de la memoria, las asociaciones, etc., que uno puede también observar *objetivamente* y poner de manifiesto experimentalmente, y que, por otro lado, de ningún modo pueden ser llamadas nexos psicofísicos. Lo inductivo, por ende, no coincide con la condicionalidad corporal-anímica, sino que aquí hay que entenderlo como la totalidad de las
/358/ regularidades inductivas / (incluso las regularidades del comportarse en los actos), que pueden ser comprobadas considerando al sujeto como *objeto* en el nexo empírico-inductivo, en el nexo de la "expectativa de la costumbre".

Ciertamente puede preguntarse si en esas maneras de consideración inductivas y, sin embargo, no psicofísicas no puede estarse también en actitud científico-espiritual. Uno tendría entonces que consentir también en la posibilidad de una psicología en actitud científico-espiritual, que proceda empírico-inductivamente y eventualmente de modo experimental, y la psicología experimental no sería ya necesariamente "científico-natural" (científico-mundana), psicología positiva. Por psicología científico-natural puede entenderse una psicología que "naturaliza" el alma, esto es, la considera de manera puramente inductiva como las *realidades* materiales.[318] Hay límites en los cuales eso está justificado: el alma, el hombre anímico se comporta como una *cosa* empíricamente y de modo regular bajo circunstancias y puede entonces ser conocido según reglas e indicaciones externas.

§ 9. *Corriente de conciencia, vivencias y correlatos intencionales como nexos de la vida anímica*

Si como tema de la psicología se ha señalado en primer lugar el "alma" y al comienzo se ha preguntado por la relación de la actitud psicológica con la científico-espiritual, entonces para salir de aquellas dificultades tendremos ante todo que agenciarnos un panorama sobre lo que puede comprender el título "vida anímica del hombre".

Ahí tenemos:

1) A una con el cuerpo, nexos de las sensaciones en los campos de sensaciones, complejos asociativos, apercepciones, etc. —una unidad de la corriente de vivencias en cuanto corriente del vivenciar. Cada vivencia recibe un puesto en el tiempo *objetivo*, y en verdad mediante un enlazamiento *objetivo* en el cuerpo de la naturaleza, y ahí subsisten, así sea muy indeterminadas, variadas relaciones *objetivas* de dependencia

ciencia del espíritu como un método externo, extraesencial, que precisamente no ofrece nada de nexos esenciales, de comprensibilidades.

entre lo físico y lo psíquico, que son inherentes al tiempo *objetivo*, a la forma de la existencia *objetiva*.

2) Las vivencias son ahí, en sí y por sí, unidades del tiempo inmanente de la corriente; otro nexo es, por ende, el del flujo primigenio, constituyente de lo inmanentemente temporal, y el nexo inmanente intersubjetivo de la socialidad.[319]

3) En las vivencias intencionales está conciente para el sujeto de la corriente de vivencias este y aquel ser "trascendente", *cosas* visuales, *cosas* intuitivas, algo pensado, etc. Ahí se habla por tanto de tres cosas: vivenciar, sujeto del vivenciar, *objeto* conciente en el vivenciar. El título alma comprende luego, con la corriente de conciencia una, el sujeto-yo inherente (ya dormido, ya despierto, ya activo en actos, ya afectado por cualesquiera "estímulos", ya libremente activo, ya padeciente, / /359/ etc.), y "predados" al sujeto-yo son aquellos objetos "intuitivos" o inintuitivos múltiples e intencionalmente constituidos, objetos a los cuales está dirigido o no está dirigido, etc. Los "objetos" están ahí dados tan pronto en forma de "tesis" o caracteres dóxicos como objetos existentes, posiblemente existentes, probablemente existentes, también como objetos de valor, como objetos prácticamente debidos y queridos, etc. En cierta manera todo esto mismo pertenece a la corriente de conciencia, pero es en ella mentado, pensado, conjeturado, valorado, etc., en esta forma noemática y con las características axiotéticas y sus modificaciones y referido al yo.

El yo, sin embargo, puede referirse también a sus vivencias y a sí mismo en la forma de la "autoconciencia".

§ 10. *Lo espiritual en consideración psicológica y la cuestión de su "explicación". Dos conceptos de naturaleza*

¿Qué ocurre ahora con los componentes noemáticos, los "objetos" y el yo desde el punto de vista de la psicología empírica y la psicofísica? El yo se comporta hacia sus objetos, eventualmente hacia sí mismo y sus vivencias —esto hay que considerarlo en cada caso como un *factum* temporal *objetivo*. Con la temporalización *objetiva* del alma también el yo es temporalizado, aunque él mismo no pertenece efectivamente a la corriente de conciencia: todo lo inmanente, en tanto que pertenece al tiempo inmanente, es llevado a la coincidencia con el tiempo *objetivo*, y a una con ello el yo, en la medida en que es el yo inseparable de esta corriente. Él pertenece "siempre", "persistentemente" a ella, y cada *cogito*, cada afección tiene su sitio temporal. Puede preguntarse cómo las vivencias, en cuanto *facta objetivos*, son dependientes de la corporalidad. Aquí se incluye también todo *cogito* en cuanto vivencia, y también el hecho de que el yo toma ahí tal y cual posición hacia el

cogitatum, de que se comporta (noemáticamente) así y asá hacia sus "objetos"; todo ello es un hecho que es uno con las vivencias mismas: las respectivas vivencias se presentan en la corriente como estos y aquellos cógitos. Este presentarse es un hecho *real objetivo* que puede aparecer como dependiente de circunstancias físicas, así como a la inversa pueden presentarse en la naturaleza *objetiva* procesos físicos como sus consecuencias. Los hechos espirituales (yo, comportándome de tal modo en mis circunstancias noemáticas), podemos decir, es un *factum* en la corriente de conciencia, un *factum* en el ser anímico, el cual está atado al cuerpo. Puede ser estudiado como este *factum* de la naturaleza, por tanto también según condicionalidades psicofísicas y según todas las demás regularidades empírico-inductivas que haya.

La persona como tal es la unidad-de-yo central en cuanto una unidad temporalmente persistente en la multiplicidad de sus afecciones y acciones. En la marcha de estos sucesos-de-yo temporales se constituye primigeniamente como persona, esto es, como sustrato de caracteres
/360/ personales, / como unidad-de-sustrato en su ser temporal. Tal como está en cada caso constituida, funge como sujeto de motivación para nuevas afecciones y acciones. A la inversa, se "manifiesta" para quien la comprende (yo mismo para mí en la comprensión de sí mismo) por la manera como en cada caso se deja motivar o está activa. Hay que distinguir, por ende, la constitución primigenia y el experimentar comprensivo en medio de la constitución y de lo ya constituido, cuya comprensión es más plena mientras más llega la constitución al descubrimiento.[320]

Si se estudia la *personalidad* unitaria que se manifiesta en sus actos y afecciones, entonces se estudia cómo "actúa" sobre otras *personalidades* e igualmente experimenta espiritualmente efectos de ellas, cómo se constituyen personalidades de orden superior, cómo las *personalidades* singulares y las *personalidades* colectivas de nivel superior ejecutan obras, cómo se constituyen, como correlato de su obrar espiritual, objetividades de cultura, órdenes de cultura, etc., cómo se desarrollan *personalidades* singulares y *personalidades* comunitarias, cómo se desarrollan las formaciones de cultura, en qué formas, en qué tipología y otras cosas similares. Naturalmente, en todo ello yace también un sistema de sucesos de la "naturaleza" en cuanto orden empírico-causal espacio-temporal del mundo, justo en la medida en que a todo ello le corresponden precisamente sistemas de vivencias de hombres como unidades en la naturaleza espacio-temporal; si, o en la medida en que, estas vivencias son psicofísicamente dependientes y se hallan en general bajo reglas experimentales empíricas-externas, inductivas, entonces también estos hechos espirituales podrán ser considerados bajo puntos de vista psicofísicos, en general *naturales*.

Así pues, tiene uno que decir: una consideración científica de la *realidad*[321] (una íntegra antropología científica de positiva[322] de los hombres) encierra en sí un estudio científico del espíritu y con ello de las obras espirituales, puesto que en efecto todo lo espiritual está en cierta manera encerrado en los nexos de vivencias de los hombres singulares, y éstos tienen, en un alcance indeterminado y que precisamente hay que explorar mejor, una condicionalidad psicofísica respecto de la naturaleza física; con más generalidad: son hechos inductivamente empíricos, y en todo caso, incluso prescindiendo de ello, son y siguen siendo hechos del mundo espacio-temporal, incluso donde tales dependencias no están en cuestión. En las vivencias yace también encerrado lo que los hombres le confieren como significado a cualesquiera *cosas* en predicados de valor, etc., en predicados de la obra, de la máquina, de la pintura, etcétera.

Cultura es entonces un título, por un lado, para *cosas* reales que el psicólogo científico positivo mismo encuentra *objetivamente* e identifica con *cosas* presuntas del hombre que funge como *objeto* científico-mundano,[323] y, por otro lado, para los actos de este hombre que confieren significado en referencia a sus *cosas* presuntas. Desde el punto de vista de la consideración de la *realidad*[321] es por tanto correcto / /361/
decir que los predicados de valor, los predicados practológicos, e igualmente los predicados de cualidad sensible, de colorido, sonido, etc., son "meramente subjetivos". No predicados de las maneras de aparición "meramente subjetivas" en el sentido de lo *real* que se constituye a través de ellas según contexturas *reales*. Esto meramente subjetivo es, en el más amplio sentido, ideal, o *irreal*. Es empero, a su manera, verdaderamente ente, en cuanto verdad mentada y eventualmente acreditada frente a meras apariciones, por ejemplo, el color correcto, referido a nuestra normalidad como hombres que experimentamos; de otra manera, la verdad del valor de la genuina obra de arte, que por su lado, por ejemplo, en sus colores y formas vistos, está fundada en la verdad normal del ser como meramente subjetiva.[324]

Podría decirse que lo psicológico es por un lado la conciencia, esto es, el ente psíquico efectivo en el nexo psíquico (= nexo de vivencias), y, por otro lado, el ente psíquico-intencional, el correlato intencional en forma de una *cosa* presunta con propiedades de aparición, propiedades de valor, etc. Pero ahí el psicólogo en cuanto investigador positivo o de la naturaleza, ejecuta la posición de la naturaleza física[1] como posición fundamental y eventualmente co-hace conforme a ello la posición en la naturaleza del hombre que le sirve como *objeto*, pero

[1] Naturaleza significa siempre todo de la naturaleza en el sentido del mundo universal de las *realidades*.

él la reconoce desde sí mismo con bases acreditantes, con lo cual la *cosa* intencionalmente puesta del último vale a la vez como *cosa* real de la naturaleza, por lo menos según ciertas circunstancias, y por lo demás como *cosa* real que es presunta o es intuida con tales y cuales caracteres subjetivos.

Naturalmente, toda referencia espiritual de hombre a hombre, y todo lo que se constituye en la espiritualidad de la personalidad superior, se reduce, en atención a lo que da a esta espiritualidad existencia espacio-temporal en el todo de la naturaleza,[325] a los hombres singulares psicofísicamente considerados y los nexos de naturaleza entre ellos. La espiritualidad intersubjetiva, puramente tomada, no es en la experiencia del mundo para sí, sino mundana, por ende *natural* y temporalmente, mediante la fundación determinada de los sujetos singulares con sus empatías singulares en los cuerpos *reales* singulares.[326] En ello la "naturaleza" (mundo de la positividad), que cada ciencia de la naturaleza (ciencia positiva)[327] explora atendiendo a uno de sus dominios, está siempre pensada como la unidad del orden temporal de existencia, la unidad del orden de la coexistencia y la sucesión, en el tiempo uno determinado espacio-*cósicamente*, de un orden construible,[u] [328] previsible, así como susceptible de ser seguido hacia atrás, reconstruible, de índole física y al menos parcialmente psíquica. La naturaleza tiene que ser un sistema de determinabilidad unívoca de todo ente, así se dice el investigador de la naturaleza, guiado por el dominio básico de la naturaleza física. El mundo en cuanto naturaleza, el mundo *objetivo* universal es el universo de sustratos para verdades en sí – este
/362/ universo pensado como deducible en una ciencia universal / a partir de "axiomas" o de hipótesis – modelo geométrico y *físico*, esto último en una determinada interpretación.[329]

Por tanto, sobre la naturaleza física con su legalidad conclusa, que garantiza una secuencia temporal fija y unívoca en la configuración de una naturaleza "dejada a sí misma", mientras que por otro lado deja sin embargo espacio para la espiritualidad y el actuar espiritual en lo físico, tiene ciertamente que haber todavía una legalidad psicofísica y una espiritual; en el primer respecto, una legalidad que para ciertas constelaciones de ser físicas (si no incluso para todo lo físico) exige un "paralelo" espiritual de determinada esencia, y, por otro lado, leyes estructurales de la unidad y eventualmente leyes del desarrollo esencialmente propio de lo psíquico en cuanto leyes inmanentemente psíquicas. Todo hacer, valorar, obrar, crear espiritual de la persona, se dispone aquí, pertenece en efecto al reino de los hechos *objetivos* en el orden tempo-espacial uno.

[u] Esto quiere decir: constructibilidad en el sentido del modelo *físico*.

Por tanto, tenemos que ver con la naturaleza en dos sentidos:

1) como la naturaleza física con lo anímico (en el sentido más amplio) legítimamente empatizado en ella. Ésta es el reino de los hechos *objetivamente reales* frente a los "hechos meramente subjetivos", la totalidad de todo aquello que está dado en la experiencia meramente "cósica", cuyos *objetos* de experiencia presuntos han sido liberados de toda determinación meramente subjetiva, de todas las determinaciones que precisamente no concuerdan, que no tienen que someterse a la concordancia de la acreditación, primero en el interior del sujeto singular y su concordancia en sus acreditaciones originales, y luego en la intersubjetividad. Debe ser, empero, concordancia necesaria y no contingente, fundada *a priori* en la idea de un "en sí".[330] Al dominio de la concordancia contingente pertenecen también las "cualidades secundarias" como aquellas mediante las cuales la naturaleza física *objetiva* se "exhibe" a los sujetos. Con la naturaleza física en este sentido se trata, por ende, del universo del ser de los hechos, *objetivamente* determinable, que está libre de todas las determinaciones que en su propio sentido predicativo remiten a sujetos y grupos de sujetos como quienes las experimentan, en quienes ellas se exhiben, quienes sienten, quienes toman posición o actúan respecto de ellas, etcétera.

Al nexo de esta naturaleza *objetiva* pertenece también el alma como lo enlazado experimentalmente al cuerpo como hecho *objetivamente real.*

2) También puede entenderse ahí la naturaleza como el dominio de las propiedades de experiencia inductivas, y tiene que haber tales si ha de tener sentido hablar de una inserción en la naturaleza de lo espiritual, de los correlatos de las vivencias.

De esta manera, todo lo psíquico, todo lo personal, puede ser considerado desde el punto de vista de un ente, de un acontecimiento, de una configuración conexa de un proceso en la naturaleza *objetiva* espacio-temporal, y es ahí siempre parte integrante de / "almas" en /363/
cosas físicas, en cuerpos. Ahí también una persona es, por ende, un suceso en la naturaleza (la *objetiva* de la ciencia de la naturaleza), algo enlazado a un cuerpo, perteneciente a lo anímico de este cuerpo, montado sobre un *cuerpo* corporal existente en sí.

En esta aprehensión surge la cuestión, que fácilmente se ofrece en la actitud científico-natural, de la "explicación científico-natural" de lo psíquico, y tiene que examinarse su sentido y su derecho. Ya requiere investigación qué significa "existente" tratándose de lo psíquico (lo psíquico en cuanto existente). Lo psíquico es la subjetividad en la experiencia empática; ahí está ella experimentada como coexistente temporalmente con lo físico-corporal. Todo *objeto* físico que tiene predicados *irreales* (predicados en las *cosas* físicas, como los valores)

es puesto sólo como físico. En la actitud *natural* es puesto precisamente sólo lo individual, lo que es susceptible de ser puesto de modo intersubjetivamente idéntico por cualquiera, en lo más bajo como naturaleza física y, montado sobre ella, como co-experimentable en ella en el tiempo *objetivo*: o sea, lo "psíquico". El problema es entonces: cómo se determina el orden temporal *objetivo* de lo psíquico empatizado según su múltiple contenido. Lo físico es de un cabo a otro, según su propio sentido de ser, inductivo-empírico.[331] ¿Hasta dónde alcanza, por encima de ello, lo inductivo-empírico? ¿Qué pasa con lo anímico en su peculiaridad? ¿Es también algo inductivo-empírico, no tiene una esencia apriórica presupuesta por toda la empiria psíquica inductiva? Y si retiramos lo, por ende, esencialmente necesario de la estructura, ¿no queda todavía algo no inductivo-empírico que explorar?[332] ¿Qué especie de distribución temporal *objetiva* tiene la esfera de la vida interior que llega más allá del círculo de la indicación inmediatamente psicofísica? ¿Qué clase de distinciones son ahí menester respecto de los nexos inductivos? Baste con haber puesto estas cuestiones sobre el tapete.

§ 11. *La consideración científico-espiritual pone la subjetividad absolutamente. – Experiencia "interna" y "externa"*[333]

Nos volvemos ahora a la consideración de la actitud científico-espiritual. En lugar de emplazar al espíritu, a las personas, las comunidades personales, las obras personales en una naturaleza, de anexarlos a una naturaleza que está en la base y es puesta (absolutamente) como en sí, su carácter consiste más bien en poner la subjetividad absolutamente, conocer una naturaleza sólo como mundo circundante intuitivamente existente, o mundo circundante representado, pensado, presunto de las personas, y tomar la naturaleza matemática *objetiva*, que antes era la "verdadera realidad", sólo (como lo que ella de hecho sólo es) como construcción teórica pero racional del hombre como sujeto de actividades científicas y en parte *personales*-singulares, en parte *personales*-sociales.

/364/ En la actitud espiritual tenemos como unidades dadas / a las personas y sus mundos circundantes y sus actividades en referencia a estos mundos circundantes; los perseguimos intuyendo y analizando y los traemos a la comprensión científica (apoyada en la intuición). Científicamente regresamos a los nexos de la corriente de conciencia perteneciente al yo respectivo con sus soportes sensibles y perseguimos ahí en investigación intencional todos estos nexos y la manera como se constituyen ahí unidades personales mediante un ser-determinado circunmundano (constituido). Las daciones circunmundanas, las *cosas* de

la naturaleza, etc., son reducidas a unidades constituidas y regulaciones intersubjetivas. En breve, todas las ciencias del espíritu se vinculan en última instancia en la fenomenología en cuanto fenomenología empírica (giro de la trascendental). La ciencia del espíritu es ciencia a partir de la mera intuición, y su determinación teórica no consiste en la construcción de un orden temporal *objetivo*, sino de un orden subjetivo de los fenómenos según motivaciones noéticas y noemáticas en un orden temporal subjetivo pero supraindividual, un orden que pone todos los flujos inmanentes de vivencias y los correlatos intencionales en los mismos con sus órdenes temporales inmanentes en una referencia unitaria de orden, cuyo índice es el orden temporal *objetivo* constituido trascendentemente.

La ciencia de la naturaleza parte de la experiencia externa; ésta es su subsuelo, de ella provienen sus predaciones. Ella pone de relieve, a partir de lo experimentado por el sujeto (o por diferentes sujetos en diferentes maneras de darse) –experimentado en cualidades cambiantes (mientras que, sin embargo, pese a la diferencia de la cualificación y de los aspectos subjetivos, se verifica como lo mismo y como realmente existente)–, el "en sí", la composición de lo suprasubjetivo, lo lógicamente invariante para todo sujeto que experimenta lo mismo y en referencia a todos los predicados que radican en las múltiples circunstancias subjetivas. Lo "*objetivo*" es el "ser verdadero" invariante en lo subjetivo cambiante, en sus multiplicidades subjetivamente cambiantes, y ello es ante todo naturaleza *objetiva* en el primer sentido, el de la naturaleza física. La naturaleza ampliada y segunda nace mediante exteriorización, mediante enlazamiento regulado de lo psíquico en lo físico.

La ciencia descriptiva de la naturaleza, la ciencia de las configuraciones de clase y órdenes de clase intuitivos (que tienen consistencia intersubjetiva dado el basamento de una comunidad humana normal), es ciencia de la naturaleza solamente en la medida en que es aprehendida como un estrato inferior que lleva consigo la tarea de determinar teórica-*objetivamente* en el sentido de la ciencia de la naturaleza *objetiva* (exacta) lo subjetivo-general perteneciente a una comunidad humana normal. También toda morfología científico-espiritual, incluida la psicológica-individual, puede considerarse como un estrato inferior semejante: o sea, con la meta de una determinación "*objetiva*", / /365/
de una determinación en la existencia *objetiva* en cuanto existencia espacio-temporal que es captada en la apercepción "experiencia externa". La ciencia del espíritu, empero, se basa pura y simplemente en la "experiencia interna" o, mejor dicho, la experiencia fenomenológica; pues experiencia interna en el sentido de la experiencia psicológica

de sí mismo y de lo ajeno[334] en cuanto fundada en la experiencia física, es una forma de la experiencia-de-la-"naturaleza", de la experiencia externa; lo inmanente, lo hallado en mí mismo, se considera temáticamente como algo que puede hallarse, como vivencia o algo similar, en el alma que pertenece a mi cuerpo. En cierta manera, la ciencia del espíritu también utiliza temáticamente la experiencia externa. Pero así como la ciencia de la naturaleza exterioriza la experiencia inmanente (mediante la actitud temática naturalizada), así la ciencia del espíritu interioriza la experiencia externa. No hace lo externo temático como externo, sino temático como obrar interno.[335] El científico del espíritu no es, como el científico de la naturaleza, sujeto que ejecuta temático-teóricamente el experimentar externo; esto es, su actitud teórica no llega a poner el *objeto* externamente experimentado como tema puro y simple, y justo en el sentido de lo que hay que determinar *objetivamente*, en pura atención a la cosa, sino que llega a ponerlo como nóema del experimentar y como lo circunmundano del sujeto experimentante o de la comunidad experimentante, y a determinarlo en el nexo subjetivo. La tesis que ahí se ejecuta es la tesis fenomenológica del experimentar, la de "un sujeto-yo experimenta esto y aquello"; a ésta le es por ello completamente indiferente experimentar la naturaleza y experimentar *cosas* sensiblemente intuitivas, *cosas* de los sentidos y *objetidades* axiológicas y prácticas similares. El tema es, por ende, la subjetividad y el *objeto* que en lo subjetivo aparece, es puesto, eventualmente es determinado teóricamente, como tal, y así en general; la subjetividad como subjetividad aislada e igualmente como comunitaria y con todos sus correlatos intencionales. Todo lo *objetivo* de la ciencia de la naturaleza se caracteriza entonces como un sistema de señaladas formaciones de la subjetividad, en especial como subjetividad que investiga la naturaleza de manera racional. El científico del espíritu retrocede precisamente un nivel, regresa al sujeto que investiga la naturaleza y así a todo sujeto racional o irracionalmente activo.

La determinación de la ciencia-de-la-"naturaleza" como ciencia de la *objetividad* y de la ciencia del espíritu como ciencia de la subjetividad es naturalmente antigua y trivial. Pero por vez primera Dilthey vio —aunque de ninguna manera pudo llevarlo a claridad teórica, ni siquiera presentarlo en una limpia distinción— que tiene que haber dos ciencias de la subjetividad, una de ellas a la manera de la psicofísica, o más nítidamente, una de ellas que determine lo espiritual *objetivamente* como naturaleza y en la naturaleza, es decir, de modo *objetivamente* mundano;[336] la otra, que no es científico-natural, no es ciencia del espíritu que se base en la experiencia externa, sino que envuelve a todas las ciencias de la naturaleza, incluso las teorías científico-naturales
/366/ del espíritu (psicología científico-natural, / antropología), como "for-

maciones espirituales", pero también las reconoce como formaciones espirituales particulares, junto a las cuales hay muchas otras. Las ciencias del espíritu empíricas dadas son descriptivamente[337] intuitivas, porque todo lo espiritual puede darse a partir de fuentes intuitivas y solamente a partir de ellas, pero no como lo físico en-sí (de las ciencias exactas de la naturaleza) mediante el pensar evidente, como formación-de-ideas.[338] En ellas se disponen en cierta manera también las ciencias-de-la-"naturaleza" descriptivas, que exhiben en ellas tipos de formaciones espirituales y como tales pertenecen a la esfera de la subjetividad. Lo intuitivamente dado, apresado en conceptos intuitivos, no es empero aquí un estrato inferior de la explicación *objetivante* (explicación de la naturaleza), sino de la explicación subjetivante: esto es, el hacer comprensible por el lado de las constituciones que forman las formaciones y por el lado de todas las motivaciones que corren en diferentes estratos correlativos –"motivaciones" que enlazan vivencias con vivencias de modo comprensible, motivaciones que corren entre el yo y los correlatos intencionales, etc.; en un sentido amplísimo, éstos son nexos de causalidad, del porque (si) y entonces, que hay que descubrir de modo puramente subjetivo, puramente intuitivo.[339]

Por ende, la actitud del historiador, del lingüista, etc., es una actitud científico-espiritual, aunque en cada caso caen en su mirada temática solamente un grupo muy limitado de formaciones y limitados estratos de motivaciones. No las ciencias de la naturaleza, sino las ciencias del espíritu, son ciencias que conducen a las profundidades "filosóficas"; pues las profundidades filosóficas son las profundidades de lo existente último.

En la medida en que tenemos intuición realmente original, tenemos precisamente algo original. Y lo intuitivo realmente original, que en la actitud de la ciencia de la naturaleza se denomina "meramente subjetivo" y que, porque sus intereses teóricos reclaman su desconexión, es tratado como algo sin importancia, es lo verdadero en el mejor sentido. Es lo absoluto de donde todo brota; tiene la validez absoluta en sí mismo y no meramente validez como producto constitutivo de la experiencia científica, que en verdad última ciertamente sólo es un índice para la subjetividad regulada.

El inmenso significado práctico de la *objetivación*, su significado para la tarea necesaria del "cálculo" de los cursos de acontecimientos *objetivos*, ha vuelto ciega a la época moderna para el derecho prístino de las daciones de la intuición y para el hecho de que aquí reside la fuente de todo derecho, y que esta fuente no se difunde, digamos, en las ciencias de la naturaleza, sino que ella contiene verdad únicamente en su forma prístina, y que su desarrollo tiene que conservar la forma de la intuición, mientras que la ciencia de la naturaleza solamente se

ubica en el reino de la verdad filosófica cuando es interpretada como algo que brota y en su significado subjetivo (y no en el significado absoluto que le da la concepción dogmática del mundo).

/367/ § 12. *La naturaleza en la actitud científico-espiritual – Actitud científico-espiritual y fenomenológica*

Estas exposiciones útiles en conjunto requieren, empero, de delimitación y complemento.

El científico del espíritu, por ejemplo el lingüista, el historiador, "ejecuta" constantemente la experiencia externa; la "naturaleza" está para él ahí, y ésta es la naturaleza común a todas las personas que están en el nexo de la comunidad, experimentada por todas ellas y en común, y que a todas se acredita como existente. Pero teóricamente él no quiere determinar la naturaleza común, por ende tampoco la naturaleza anímica "enlazada" con la determinada teóricamente en la ciencia de la naturaleza. Su tema teórico es la subjetividad personal en referencia a su mundo circundante: y la naturaleza intuitivamente dada es intuida como mundo circundante intuitivo inmediato de las personas, dado a ellas inmediatamente precisamente de modo intuitivo. Eventualmente, empero, también la naturaleza pensada científico-naturalmente es mundo circundante, a saber, para los respectivos investigadores de la naturaleza y en tanto que saben de ella en sus teorías. El científico del espíritu no requiere ninguna reducción fenomenológico-trascendental a los fenómenos de la fenomenología, al *cogito* trascendental-puro, a la multitud trascendental de los sujetos cogitativos y su ser-pensado. El mundo experimentado es para él precisamente experimentado, y experimentado en el sentido natural, el de la vida práctica, vivenciada en el experimentar, en el simple "experimentar" omnilateral del mundo constituido[340] de las *cosas*, de los hombres y animales, de las *cosas* como cosas *naturales*, eventualmente de las *cosas* como valores económico-nacionales, utensilios o instrumentos generales, etc., en el "experimentar" de las obras de arte, de los productos literarios, etc. El mundo simplemente "experimentado" es el mundo en el que las personas viven referidas pasiva-activamente a él, toman posición hacia él juzgando, valorando, configurándolo prácticamente, etc. El científico del espíritu no tiene que desconectar nada de esta esfera con una metodología artificial. Por supuesto: el método para una psicología interna científico-espiritual exige "reducción psicológica". Pero las ciencias del espíritu históricas concretamente descriptivas se apoyan en la experiencia y sus unidades de experiencia y no requieren de una reducción fenomenológico-psicológica como

método riguroso; no abordan un análisis de elementos constitutivo úl-timo, leyes de esencia elementales de la intencionalidad y sobre ésta una "explicación" científico-espiritual última.[341] Para el científico del espíritu todo queda en pie; él también se ocupa reiteradamente de ello; como científico del espíritu se ocupa de los hombres, de sus conglomerados personales recíprocos y de las obras de éstos, de su obrar y del logro de su obrar, etcétera.

Pero en tanto que su exclusivo interés investigativo se dirige a los sujetos personales, los sujetos singulares así como los sujetos comunitarios (los cuales, por su lado, surgen a través del actuar personal de los sujetos singulares unos sobre otros), / y a obras subjetivas persona- /368/
les, al obrar y el logro del obrar, entonces para él toda objetividad (la que vale siempre directamente),[342] toda naturaleza, pero también las demás objetividades (también obras, bienes, etc.), sólo entra en consideración en la medida en que los objetos son objetos experimentados, o concientes de algún otro modo, de las personas, o incluso se constituyen como objetos nuevos mediante activas acciones de conciencia de las personas.

Bajo el título de estudios científico-espirituales (quiero decir, en nuestras denominadas "ciencias del espíritu" históricamente cultivadas)[343] tenemos los que se proponen la comprensión esclarecedora de obras específicamente personales como obras subjetivas activas y de sus "productos", sus formaciones activas; pero entre ello queda entonces para nuestro científico del espíritu una esfera de incomprensibilidad, que naturalmente no está limpiamente separada; en el explicar científico-espiritual queda mucho que para este mismo es en general algo inexplicable, pero que también por ello se caracteriza como algo extra-científico-espiritual, como algo que no se origina en actos activos de personas predadas existentes mundanamente, en su nexo de motivación.

La psicología de las motivaciones activas de las personas concretas tendría que explorar ahí lo apriórico y lo empírico genérico de esta esfera; por otro lado, la psicología también tendría naturalmente que encargarse de la esfera de las afecciones pasivas y de las maneras de comportamiento pasivas de los sujetos, de sus fantasías, asociaciones, etc. La psicología científico-espiritual, empero, en cuanto dirigida con generalidad a una explicación última, no puede ser mera psicología de las motivaciones activas. No puede, en efecto, querer quedarse con algo incomprensible. La ciencia del espíritu concretamente-descriptiva puede darse por satisfecha, porque busca un comprender concretamente intuitivo que es posible sin una comprensión, por leyes de esencia, de los elementos de la constitución última, es decir, un conocer explicativo universal de la fenomenología.

Análogamente, la ciencia descriptiva de la naturaleza y su comprensibilidad en el interior de la descripción (no frente a la ciencia teórica de la naturaleza en cuanto "explicativa por leyes elementales" —pues la descripción intuitiva no es una descripción del en-sí *natural*).[344] Siempre queda ahí el mundo intuitivo presupuesto y puesto. Pero el mundo intuitivo es precisamente el mundo puramente como unidad de sus maneras de aparición interpersonales.

El espacio "es" en verdad espacio "*objetivo*", pero el interés científico del científico del espíritu no es determinar simplemente esta *objetividad* y bajo la idea de una *objetividad* incondicionada, y determinar las *cosas* espaciales según su ser "en sí verdadero" incondicionado para cualquiera y en cualquier tiempo. Las *cosas* "mismas" son las identificadas en el aquí y allá, pero entran en consideración como las de los sujetos personales solamente en cuanto aquí y allá aparentes, aunque siempre identificadas e igualmente cualificadas como las que en cada
/369/ caso aparecen así intuitivamente. El espacio es[345] / índice para el sistema de las orientaciones. Todas las *cosas* son consideradas tal como son dadas en orientación; el sujeto se comporta hacia la *cosa* espacial yendo "de aquí hacia allá", etc. Estas *cosas* orientadas, cualificadas sensiblemente así y asá, y a menudo cualificadas individualmente de modo muy variado, le están predadas a cada sujeto como su mundo circundante, y está dado que cada uno tiene sus aspectos de "las" *cosas*, sus percepciones, etcétera.

Habría que hacer ahora la distinción 1) entre la ciencia del espíritu concreta como ciencia de las personas y sus comportamientos personales en referencia a su mundo circundante, y de este mismo —la ciencia descriptiva universal "del mundo personal", subjetivo. — 2) La exploración científica de la interioridad personal, de la subjetividad constitutiva mundana pre-personal oculta en la actitud mundana personal —la propiamente trascendental. Más aún: la diferencia entre actitud y ciencia concreta (histórica) descriptiva, y por otro lado una ciencia dirigida a la generalidad legal, o sea, no una mera morfología en la facticidad, que siempre sigue siendo histórica. Llegamos entonces a 1) una eidética de los mundos posibles personales y 2) una fenomenología eidética.[346]

Si uno se propone ahora describir más bien, en vez de las *cosas* idénticas, con la contextura intuitiva con que se dan, también las apariciones de *cosa* en el sentido relativamente noético, esto es, describir en primer término las múltiples apariciones exhibidoras de las *cosas* intuitivas (las siempre puestas intuitiva e idénticamente) para el sujeto, perseguir sus nexos y la manera como se exhiben fenomenalmente en la conciencia de los sujetos y en el nexo de empatía de los sujetos entre sí y surgen concientemente conforme a sus diferentes niveles, y

el modo como en los sujetos se desarrollan aperceptivamente unidades como unidades de *cosa* y se vuelven predaciones respecto de las cuales los sujetos pueden tomar posición, logra uno entonces el esclarecimiento "comprensivo" más profundo del ser circunmundano, que por lo demás es para las ciencias del espíritu ser predado; logra uno un esclarecimiento fenomenológico de los últimos fundamentos de las ciencias del espíritu y su esclarecimiento, es decir, el del ente predado, como *factum* –aplicando naturalmente la "fenomenología" eidética psicológico-espiritual, no la trascendental.[v] [347] La actitud hacia el mundo predado / no está ahí cambiada. Lo aparente en la naturaleza está todavía puesto de manera natural, sólo que el tema de la investigación científica y la determinación teórica es la subjetividad, y en verdad, a fin de cuentas y aquí, la subjetividad en tanto que en cierta medida produce en sí como conocimiento, como su representación y como así y asá existente, la naturaleza, la naturaleza existente, en múltiples maneras de aparición y en maneras de conciencia en las cuales la subjetividad se trae intencionalmente a la aparición y a la posición cognoscitiva como existente precisamente esta naturaleza; a lo cual se agrega luego el conocimiento científico-natural, que en este contexto se convierte en esclarecimiento científico-espiritual de la ciencia de la naturaleza. /370/

Todo ello, pues, sin que se lleve a cabo expresamente una "reducción fenomenológica", SIN QUE SE DEJE DE PONER LA REALIDAD NATURAL. Igualmente, en efecto, todas las *personalidades* históricas, los Estados,

[v] ESCLARECIMIENTO TRASCENDENTAL: Fundamento de la ciencia del espíritu como ciencia positiva a su manera es la ciencia eidética de la mundanidad personal (también en lo idealmente mundano); en ello se encierran los conocimientos fundamentales del método de todas las ciencias como obras personales. – La ciencia del espíritu o personal no se encarga, empero, de la vida constituyente que ocurre "en" las personas. Pero más aún: la ciencia del espíritu, la históricamente descriptiva y la ciencia de esencias, tienen siempre predado el mundo fáctico (o el mundo posible) del espíritu, tal como en la actitud "*natural*" está presupuesta la naturaleza. Actitud natural en general es: tener predado el mundo natural del espíritu, y en ella se dispone la actitud *natural* y la naturaleza misma como tema de conocimiento. – Pero ahora puedo practicar la epojé; haciéndolo respecto del mundo del espíritu, lo hago también respecto de la naturaleza física y luego de la naturaleza en el sentido ampliado. ¿Qué permanece? Yo soy el yo que tiene como fenómeno mi yo personal y, así, el mundo personal entero. – Y entonces llego a lo nuevo, a la subjetividad trascendental, absoluta, y el universo de sus fenómenos. Pero si no ejecuto ninguna epojé, entonces alcanzo solamente una ciencia del espíritu y psicología científico-espiritual sobre la base natural del mundo del espíritu, un paralelo de la psicología *natural*.

iglesias, etc., están puestas de antemano y posteriormente son "explicadas", hechas comprensibles, de modo subjetivo-científico-espiritual. Y de igual manera, por tanto, el mundo predado es hecho comprensible a partir de la subjetividad, sin que haya sido puesto entre paréntesis.

Según esta aprehensión, tendríamos EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU DIFERENTES NIVELES DE ESCLARECIMIENTO y en correspondencia con ellos también diferentes disciplinas. En las ciencias del espíritu concretas, las personas, comunidades personales, obras como procesos del obrar, formaciones producidas en la obra –todo ello pertenece, cuando se trata precisamente de algo personal en el sentido específico, al reino de la subjetividad libre, activa o padeciente en actos propiamente dichos. Para traer a dación las objetividades respectivas se requiere de la experiencia –aquí, la experiencia de unidades personales y sus formaciones y las actividades que las producen y los motivos de éstas –en una palabra, de la esfera de la "espiritualidad" que hay que caracterizar en particular y que se reúne para formar una esfera de ser mundana propia. Esta caracterización es la tarea particular, así como para la biología física el ser vivo orgánico. Pero ahora hay que advertir que a la composición del mundo circundante personal co-pertenece el mundo idéntico espacio-temporal de las *realidades* –pero tal como está determinado intuitivamente para la comunidad personal. Para traer esto a dación, se requiere de[348] la intuición originariamente dadora ("interna", eventualmente reproductiva y entonces cuasioriginariamente dadora). Esto
/371/ precede a la ciencia, / aunque se añade al círculo del método científico. Alguien puede hacer que para él cobre vida intuitivamente una *personalidad* en su actuar y crear, sin hacer aún enunciación científica alguna. A ello pertenece ante todo la descripción con conceptos científicamente descriptivos. Aquí se añade naturalmente la morfología de la espiritualidad y también la morfología del desarrollo.

En la producción de la intuición constituyente reside ya un comprender, en la descripción correspondiente reside ya un comprender científico –en particular, en tanto que las necesidades eidéticas de la motivación se reconocen o hasta se producen adrede y se aplican al caso dado, tenemos un comprender explicativo. Así pues, comprendemos concretamente y comprendemos científicamente con generalidad recurriendo a leyes de motivación. Comprendemos líneas singulares, lados singulares, acciones, rasgos de carácter de una subjetividad personal o de objetividades-correlatos personales; otros lados permanecen desconocidos, incomprendidos. Planteamos la meta de poner de manifiesto, intuitivamente y según conceptos y leyes de motivación, la unidad de la vida espiritual, los grandes nexos estructurales que la abrazan. Queda, empero, algo *irracional*, en tanto que aquí permanecen fuera de la investigación los subsuelos de la pasividad.

[349]TAREAS CIENTÍFICAS:

1) LA PRODUCCIÓN DE UNA EXPERIENCIA PERSONAL Y A LA VEZ UNIVERSAL. Las personas como idénticamente existentes, pero desconocidas en cuanto a su "historia", desconocida su vida personal anterior. En la experiencia entra meramente, con la empatía, lo indicado directamente y una evocación más o menos oscura de las "aprehensiones" particulares que se agregan a la apercepción general persona. El descubrimiento de la temporalidad personal llena, con las mundanas e inherentes apariciones, menciones, motivaciones, actividades, acciones externas e internas en su nexo personal, el cual hasta cierto grado tiene que ser igualmente descubierto.

A la apercepción persona pertenece el nexo personal y pertenece el horizonte sin fin de la historia, en la que se "desarrolla" toda personalidad singular y en unidad de los nexos personales. La historiografía <es> producción de la historia verdadera como una experiencia histórica concordante bajo la idea de una concordancia que se mantiene firme en la marcha de la producción descubridora de esta experiencia, concordancia que sin cesar da como resultado la misma verdad (verdad de experiencia), sólo en una determinación ininterrumpidamente más precisa. El descubrimiento <tiene lugar> desde el presente histórico actual, que es necesariamente inherente al historiador mismo.

La expresión lingüística no tiene aquí ante todo la función de una conceptualidad absolutamente fija, sino que es una expresión "pictórica", / descriptiva en el primer sentido, a saber, destinada más bien /372/
a despertar la intuición. Aquí se justifica todo medio.

2) La ciencia en el sentido estricto, en cuanto afanosa de "exactitud", requiere una METODOLOGÍA que determine y fije lo intuido bajo conceptos esencialmente propios, en identidad absoluta de la esencia conceptual.

Ello conduce a una morfología universal que busca conceptos-tipos fijos y a la vez crea, para lo histórico, una "historia natural" que se mueve ya en generalidades.

3) IDEALIZACIÓN EIDÉTICA: variación libre y búsqueda de las necesidades de esencia y las leyes de esencia.

Al tema eidético de la personalidad y el mundo personal pertenece luego también el mundo *natural* (*real*) idéntico, pero de manera doble, tal como la idea de un mundo personal en general es doble: 1) como idea morfológica: idea de un mundo personal existente, existente en el flujo y así en cuanto morfológico; a ella pertenece un horizonte abierto, pero no por ello todavía una infinitud. Por lo menos está primero en cuestión si, cuando nosotros y cuando una personalidad descubre su horizonte y lo encuentra sin fin, la infinitud puede ser reivindicada

como realmente existente. – 2) Formamos la idea de una personalidad que se mantiene en lo infinito con la infinitud correspondiente del mundo *real* idéntico que se mantiene para ella. La idea infinita es la de un mundo existente en sí como sustrato de verdades en sí y absolutamente válidas. Ésta, tomada como norma del conocimiento para la *personalidad* viviente en su mundo circundante personal (relativo), da por resultado la meta práctica de una "ciencia exacta" infinita aproximativa que tiende hacia esta idea.

ANEXO XIII, a la tercera sección, en particular § 64

La "subjetividad personal" como tema teórico – frente a aquel sujeto y vida de sujeto que es considerado como *realidad* unida con la naturaleza física y en especial con la corporalidad física, como punto de anudamiento de las condicionalidades psicofísicas; éste es el sujeto que tiene ahora sensación de rojo porque tales y cuales vibraciones del éter tocan su retina que funciona fisiológicamente de modo normal, y porque a partir de ahí se propagan excitaciones nerviosas al sistema nervioso central, etc. El "sujeto viviente" es sujeto de su mundo circundante, y en él de su mundo circundante *cósico*-espacial, pero también de su mundo de valores y de bienes, de su mundo circundante personal y social; el sujeto que es él mismo persona entre personas, ciudadano de un Estado, sujeto de derecho, miembro de asociaciones, oficial, etc., y que como tal es afectado por sus *objetos* circunmundanos dados del caso, padece por ellos y en referencia a ellos está activo, etc.
/373/ Este sujeto viviente es el / sujeto de la vida actual, que está con sus iguales en nexo de empatía, conforme al cual le atribuye al otro y se atribuye a sí, ante todo en la experiencia, uno y el mismo mundo circundante común, con lo que cada uno tiene este mundo circundante común en sus maneras de darse subjetivas.

Así pues, el hombre en la naturaleza como naturaleza; la naturaleza, el correlato de la actitud científico-natural – el hombre como centro de su mundo circundante. Limitémonos al mundo circundante material y consideremos:

1) el sujeto en referencia a una *cosa* corpórea circunmundana,
2) el sujeto como naturaleza en la relación *real* con la misma *cosa*, digamos nuestra catedral.

Sobre 1) En la actitud de la vida actual reside un tener el yo concientemente los *objetos* como tener-enfrente inmediato, una conciencia del presente en persona de la catedral. Si a mi lado está otro, la mirada dirigida a esta catedral, lo comprendo sin más. Su ver, que le empatizo, es igualmente un inmediato tener-frente-a-sí, el *objeto* inmediatamente dado. Con cada paso que doy se altera la "vista" de la catedral, su

orientación, pero la veo inmediatamente a ella misma. Y todo mi proceder se dirige a lo visto, por ello soy afectado en todos los intereses y actividades, etc. Si convierto en tema al hombre de la vida, entonces tengo que tomarlo, pues, como sujeto de su mundo circundante, como centro de la intencionalidad en referencia a los *objetos* para él concientemente "existentes".

Sobre 2) En la actitud científico-natural, el hombre es corpóreamente un *cuerpo* entre *cuerpos*, entre los cuales se encuentra la catedral en una determinada disposición espacial *real*. A mí y a los otros los experimento como UNIDADES CORPÓREAMENTE ANÍMICAS, los experimento ahora, pues, psicofísicamente: las apariciones perceptivas anímicas reciben ahora el sentido *real* de miembros terminales de un proceso físico-causal y psicofísicamente condicional, por ejemplo con este contenido: vibraciones del éter, provenientes del *cuerpo* físico "catedral", se propagan en el espacio del mundo, actúan como estímulos físicos sobre mis nervios corpóreos y sobre los de los otros, etcétera.

¿Es ésta la verdad *real* y frente a ella EL VER INMEDIATO de los sujetos vivientes es UNA MERA ILUSIÓN? Pero sin entrar en discusiones de teoría del conocimiento, queda claro, sin embargo, que semejante interpretación estaría EQUIVOCADA, puesto que ciertamente todo conocimiento psicofísico, todo conocimiento de *realidades* se apoya en la experiencia inmediata. Con otras palabras: la actitud *natural* es una actitud particular EN EL INTERIOR de la vida; sólo que no convierto en tema al yo en cuanto sujeto intencional de la vida y de esta vida interesada naturalmente. Esto permanece en el olvido de sí mismo. Más aún: el ver inmediato sólo podría ser una ilusión si en su propio sentido encerrara una / mención que nos fuera refutada por la verdad psicofísica. /374/
Pero no se trata de esto. Más bien:

LA PERCEPCIÓN SIMPLE NO CONTIENE EN SU SENTIDO PERCEPTIVO NADA DE UNA APREHENSIÓN DE UNA REFERENCIA CAUSAL ENTRE MI ALMA, mis sensaciones, mis apariciones, Y LA *COSA*.

A mi cuerpo también lo tengo yo, el que ve, como inmediatamente visto, y sólo en series de experiencias propias me percato de que algunos de mis órganos (inmediatamente percibidos o perceptibles) son órganos de percepción, que ellos tienen algo que ver *realiter* con el ver todas las *cosas*, y finalmente, que aquí subsisten tales y cuales causalidades psicofísicas.

LA APREHENSIÓN PSICOFÍSICA NACE EN UNA ACTITUD PARTICULAR que puede llegar a ser consecuente con la actitud teórica y psicofísicamente científica. Igualmente, ya la aprehensión temática de la *COSA* COMO NATURALEZA (en el sentido de la ciencia de la naturaleza –pero ya también antes de la ciencia, sólo que no con consecuencia temática) nace mediante

una actitud temática particular orientada al verdadero ser-en-sí de lo visto, a lo que esto es en sí, sustrato de propiedades causales.

De igual modo, la aprehensión del ALMA COMO *REALIDAD* en el mundo *real* nace en una actitud justamente semejante. A ella pertenece luego precisamente todo lo que la subjetividad convierte en un componente *real* de la *realidad* humana, de esta *realidad* psicofísica, o sea, la causalidad psicofísica en su totalidad.

¿Es la ACTITUD TEÓRICA HACIA LA NATURALEZA —hacia el mundo de la unidad total de las *realidades*— LA ÚNICA ACTITUD TEÓRICA POSIBLE? No, ella es en efecto una vida-de-yo y habitualidad de la vida-de-yo particular, en la cual, empero, precisamente esta misma permanece anónima; otra actitud posible es LA ACTITUD HACIA LA "SUBJETIVIDAD VIVIENTE" o hacia el espíritu —en las ciencias del espíritu.

Toda ciencia parte de la base natural; mejor: se halla sobre ella. La ciencia de la naturaleza se ocupa de la *realidad* y los nexos *reales*-causales; la ciencia del espíritu, del ser y la vida personales naturales y los nexos de vida personales (vida-de-yo que padece y actúa). El mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu son correlativos, son "mundos" que no se estorban. A la ciencia de la naturaleza, aunque explora el todo de las *realidades*, se le escapa el mundo de la vida de las personas; a éste no lo toca la más sutil teoría científico-natural, y simplemente porque la dirección temática intelectual del investigador de la naturaleza que investiga la realidad de la vida, proviene de una corriente teórica que lo abandona desde el mismo principio, y sólo retorna a él en la forma de la técnica y de cualquier otra aplicación científico-natural en la vida.

/375/ El sujeto de la vida tiene frente a sí *cosas* —esto es, a su propia vida le pertenece necesariamente un horizonte de vida intuitivo, y a ella en cuanto vida humana le es inherente un horizonte de *cosas* que no son meros *cuerpos*, sino *objetos* de valor, bienes, etc., todo lo experimentado por él en apercepciones, y *objetos* concientes de alguna otra forma y puestos, que son su haber en cuanto residen y afectan en el marco de la subjetividad —al pensar, valorar, desear, hacer.

La relación fundamental en este mundo de la vida, la cual delinea el punto de vista del método, no es la de la causalidad, sino la de la motivación. El sujeto solamente puede llegar a ser motivado por aquello que él "vivencia", por lo que le es conciente a él en su vida, lo que a él subjetivamente se le da como real, como cierto, como conjetural, valioso, bello, bueno. Estos caracteres se presentan como motivados, así como, por otro lado, son motivantes. El sujeto de la motivación se pone a sí mismo como tal en la experiencia original de sí mismo y pone a otros en la experiencia de la empatía. La empatía no es un

experimentar mediato en el sentido de que el otro sería experimentado como psicofísicamente dependiente de su *cuerpo* corporal, sino una experiencia inmediata del otro.

Algo similar vale de la experiencia de la comunicación con otros, del trato mutuo con ellos. Si nos vemos uno a otro a los ojos, entonces sujeto y sujeto entran en un contacto inmediato. Yo le hablo a él, él me habla a mí; yo le ordeno, él obedece. Éstas son relaciones personales inmediatamente experimentadas, aunque en esta experiencia de otros y de la comunicación con ellos están en juego *re*presentaciones peculiares, y yo tengo experiencia perceptiva original sólo de lo subjetivo mío. La mediatez de la expresión no es mediatez de una inferencia de experiencia. "Vemos" al otro y no meramente el cuerpo del otro; él está para nosotros presente él mismo, "en propia persona", no sólo corporal, sino espiritualmente.

El mundo de la vida es el mundo natural –en la actitud del natural dejarse vivir somos sujetos que ejercemos nuestra función de modo viviente, a una con el círculo abierto de otros sujetos que ejercen su función. Todo lo *objetivo* del mundo de la vida es dación subjetiva, nuestro haber, el mío, el de otros, y a una, el de todos en común generalidad. Sujeto y haber no están en pie de igualdad; los sujetos son pura y simplemente; lo no personal es mundo circundante, lo vivenciado de su vivencia, lo visto, lo pensado, etcétera.

Ahora bien, ¿cómo la vida, cómo los sujetos y su haber se vuelven temas científicos? Se vuelven tales al tomarlos precisamente como lo que son, y al preguntar ahora qué les conviene como sujetos, como afectados por su entorno, como padecientes, como activos; y al preguntar también qué obran, qué crean ellos en su mundo circundante, cómo su mundo circundante, a través de sus obras singulares y en motivación recíproca, se convierte en obra total y crece y se desarrolla como tal. La ciencia es función de un interés teórico que pertenece él mismo a la esfera subjetiva. El interés teórico puede volverse a la / /376/
subjetividad misma como la de su mundo circundante, como la que obra y actúa en el mundo circundante, y a lo efectuado por ella como tal. La tarea puede ser describir esta subjetividad, su vida, su actuar, crear, sus formaciones como formaciones, y explicarla en el sentido que a partir de aquí puede obtenerse.

Descripción individual, morfológica. Finalmente, una morfología universal del mundo natural como mundo de un pueblo en común generalidad, de una comunidad cualquiera. En este mundo circundante en cuanto válido para todos en común, se presentan también causalidades como causalidades intuitivas. Todo en él puede afectar, puede eventualmente también despertar interés teórico y conducir al problema del verdadero ser de este mundo. Entonces nace la "ciencia

objetiva". Esta misma pertenece con sus conocimientos al mundo circundante para la personalidad, la cual, digamos, tiene participación en ellos. Este es solamente un caso particular. El tema general es y sigue siendo la subjetividad en general y su mundo circundante.

DESCRIPCIÓN APRIÓRICA: Lo que le pertenece en general. La forma esencial de un mundo circundante y del mudamiento circunmundano correlativamente a la forma esencial de la personalidad. También la forma esencial de los subsuelos personales. A la cuestión esencial pertenece la estructura circunmundanamente necesaria en atención a que la subjetividad fáctica tiene un mundo que se mantiene firme unitariamente en una experiencia universal que tiende a la concordancia, y solamente en la producción constante de la concordancia puede tener en validez un mundo ininterrumpido. Ello conduce a la estructura esencial de un mundo que permanece intuitivamente, que se mantiene firme y válido para cualquiera. "Mundo trascendental-estético." El concepto natural de mundo como una validez necesaria semejante y como campo de todas las ciencias del mundo posibles. Y ahí vuelve también de nuevo la subjetividad humana, que en cuanto circunmundana, en cuanto corporal-corpórea, ha de explorarse científico-naturalmente, psicofísicamente en cuanto corporal-anímica, en cuanto puramente subjetiva; también ciertamente aquella que en cuanto "viva" es sujeto del mundo de la vida y ejerce su función, y por ello también de nuevo la descripción de éste.

Hombres y animales son percibidos como *objetos* del mundo. Se vuelven con ello temas de ciencias *objetivas*, en primer término descriptivas. Lo anímico es luego co-percibido, co-*objetivo*.

La *cosa* física es "en sí", y este en-sí es, científico-naturalmente, sólo una regla formal-metódica de unidad, según la cual todos los que están en la unidad del entendimiento mutuo, referidos convencionalmente a ciertos hechos-protoposiciones (nacimiento de Cristo y semejantes), pueden construir las *cosidades* intuitivas de su mundo circundante (las "apariciones"). LA COSA FÍSICA DE LA CIENCIA DE LA NATURALEZA TIENE SOLAMENTE UNA ESENCIA FORMAL, tiene solamente su FÓRMULA, y por lo demás su esencia solamente consiste en que es unidad intencional, regulada
/377/ según esta fórmula, / de las apariciones infinitamente múltiples "de todos los hombres".

Pero todo SUJETO tiene una ESENCIA REAL; no es solamente algo relativo (en la concordancia de una multiplicidad infinita de sistemas de apariciones que tienen en sujetos sus términos de relación últimos y absolutos), sino algo está ahí y es susceptible de ser captado para sí y en sí, y sólo con posterioridad, gracias a la comunicación, para otros, que pueden comprender su esencia intuitiva, por ende "adecuadamente", al revivirla (a saber, en una similarización que hay que ejecutar sobre

la base de la visión del ser anímico propio en grados de perfección y determinación).

ANEXO XIV, a la tercera sección

ACTITUD CIENTÍFICO-ESPIRITUAL – LA CIENCIA DE LA NATURALEZA SITUADA EN LA ACTITUD CIENTÍFICO-ESPIRITUAL

Como se desprende de lo último, LA INVESTIGACIÓN ESTÁ pensada como UNA INVESTIGACIÓN TRASCENDENTAL-FENOMENOLÓGICA: por ende, la actitud científico-espiritual y sus daciones se describen como fenómenos en el interior de la subjetividad trascendental, y por ello se hace uso de la doctrina de la constitución y de los análisis elementales de estructuras. Pero lo esencial quedaría también preservado si la investigación fuera llevada a cabo en la actitud natural.[350]

Estamos personalmente en referencia a un mundo circundante común: estamos en un conglomerado personal –ambas cosas van juntas. No podríamos ser personas para los otros si no se hallara frente a nosotros un mundo circundante común. Lo uno se constituye con lo otro. Cada yo solamente puede volverse persona en el conglomerado personal, cuando la comprehensión produce referencia a un mundo circundante.[w]

Ahora queremos volver nuestro interés al mundo de la experiencia COMO EXPERIENCIA COMUNITARIA, y en verdad en primer lugar:

Nuestro interés teórico puede estar vuelto A UN CONGLOMERADO PERSONAL DADO, a un conglomerado concluso (naturalmente en referencia a su mundo circundante), pero de modo que éste sólo venga a consideración en la medida en que esté fácticamente referido al mundo circundante en sus motivaciones, o en la medida en que la referencia de motivación de las personas fácticas a su entorno fáctico pueda alcanzar comprensión intuitiva.

Comprensión intuitiva quiere aquí decir: yo como historiador o nosotros como historiadores que trabajamos en comunidad, construimos a partir de datos de experiencia real *re*presentaciones legítimas del ser personal en obras personales y formaciones de obras en progresiva unificación. Producimos constructivamente, en tal *re*presentación sistemáticamente / unificada, una experiencia global cada vez más amplia, una experiencia mediata constructiva, que se mantiene en marcha y no vuelve a deshacerse por discordancia. /378/

Esta especie de experiencia es experiencia inferencial, no un inferir judicativo conceptual, sino intuitivo, cuyo resultado no son proposi-

[w] Este párrafo se utiliza en la tercera sección; *cfr.* ahí, p. 191, líneas 24-33.

ciones, sino intuiciones sistemáticamente unificadas, mientras que lo objetivo-intuitivo es ahí el ser y la vida personal mismos, como serían o podrían ser directamente intuitivos para la personalidad temática o para otros en su nexo.[351]

Éste es pues el NIVEL DE LA HISTORIA. Ésta quiere producir comprensión intuitiva para los espíritus en referencia a su mundo circundante espiritual común. (A ello se añade una morfología como doctrina general de las formas de configuración intuitivas de las *personalidades* y los conglomerados de *personalidades*.)

EXPOSICIONES MÁS PROFUNDAS:

Yo considero a los sujetos en referencia a su mundo circundante: cómo se dejan motivar. Así, llego a conocerlos como *personalidades*, como individualidades espirituales; los llego a conocer en sus *personales* ocupaciones, tal como éstas se desarrollan; de igual modo las comunidades en su individualidad, en sus obras comunitarias; exploro cómo éstas se desarrollan, se forman, se transforman. De todo ello, de su ser y devenir, de su "historia", alcanzo una comprensión intuitiva.

Respecto del mundo circundante hay que advertir que por un lado es mundo circundante de cosas, mundo circundante *cósico*, experimentado en experiencias de cosas, en experiencias individuales y luego en comprehensiones que se complementan, se intercambian, se rectifican, etcétera.[x] [352]

Pero ahora hay que tomar en cuenta lo ya antes dicho: las cosas, que ante todo son solamente cosas circunmundanas en cuanto objetos comunes que hacen frente, llegan a ser objetos espirituales de nivel superior mediante apercepciones de valor, apercepciones prácticas, etc. Llegan, por ejemplo, a ser valorados en común como alimentos, como combustible, como bienes para la "propia preservación", y ahora son precisamente "bienes", entran al mundo circundante como objetos de orden superior, en cuanto constituidos en estas apercepciones determinan nuevas maneras de comportamiento, a través de las cuales pueden constituirse nuevos objetos. Así tenemos en el mundo circundante en primer término cosas como mera naturaleza, luego todas las configuraciones culturales cósicas como cosas de nivel superior.

[x] Más exactamente: Primera distinción: el mundo circundante es por un lado cósico y, por otro, mundo circundante que consiste en personas y conglomerados de personas. (Oposición: personas y no-personas.)

Segunda distinción: los objetos circunmundanos en general, o bien están libres de significados personalmente conferidos, o los tienen, son cultura. En especial: las cosas son mera naturaleza o *cosas* culturales, esto es, cosas con significado espiritual, con caracteres de obras personales.

a) Interés por la personalidad misma: podemos ahora considerar /379/ personas y conglomerados personales con respecto a cómo "se comportan" frente a personas[3] o cosas predadas de cualquier nivel de su mundo circundante, cómo se dejan "motivar" por ellas, manifestando en ello su individualidad, cómo se desarrollan ahí en el estilo que su individualidad traza.

b) Interés por las obras culturales individuales y por la cultura social (trabajo comunitario): también podemos considerarlos, empero, respecto a cómo se crean ahí un mundo circundante, cómo se producen un mundo cultural, cómo se dejan determinar siempre de nuevo por lo producido hacia nuevas producciones, etcétera.

Ello da ocasión para las más diversas labores de investigación: las que se ocupan más de las personas y los conglomerados personales, y las que se ocupan más de los correlatos de las mismas, aunque ciertamente ambas cosas se copertenecen. Uno puede, por ejemplo, proceder de modo puramente histórico y entresacar la historia del pueblo o del Estado alemán, y allí uno pone al pueblo o al Estado como unidades personales en el centro de la investigación. Pero uno puede también escribir una historia de la cultura alemana, de la literatura o el arte alemanes, etc. Naturalmente ambas cosas, como ya lo dijimos, van de la mano. Igualmente las morfologías: una morfología de los enseres domésticos, de las armas, de las religiones, los símbolos, etc. Por todas partes puede aquí la investigación considerar los objetos que están ahí para los sujetos sólo como tales, como los que éstos experimentan, de los cuales ellos y los compañeros saben, como aquellos por los cuales se dejan motivar.

Por tanto, la investigación aquí solamente puede y debe ocuparse de lo que puede ser intuitivamente comprendido al revivirlo, o aquí los objetos pueden traerse a la dación <como> lo que son solamente en el comprender reviviendo. Toda *física* y química está por tanto excluida.

MERA NATURALEZA, PERO COMO MUNDO CIRCUNDANTE, DE MODO PURAMENTE INTUITIVO:

El límite inferior de los objetos no personales son las puras cosas. Éstas tienen la más extrema lejanía al yo o ajenidad al yo que en general es posible, el mínimo que es en general exigible para que las cosas y las personas puedan ser constituidas en referencia unas a otras. Son los objetos "sensibles", la "mera naturaleza", que se halla frente al espíritu como ajena al espíritu. Si se plantea la tarea científica de explorar sistemáticamente el mundo del espíritu, entonces a esta tarea se subordina también la de la descripción de la "mera naturaleza". El

[3] También las personas son "*objetos* culturales" circunmundanos.

mundo circundante de las personas generalmente conocido tiene para cualquiera un horizonte de abierto desconocimiento. Respecto de la naturaleza intuitiva ajena al yo, ello da por resultado la posibilidad de una investigación intuitiva histórica-natural, que es ahistórica en la medida en que aquélla no era realmente conocida.[353] [z] [354]

/380/ Pero también sabemos ahí que el mundo tiene un horizonte abierto sin fin: el mundo en el presente sentido de nuestro mundo circundante cósico. El mundo de cosas que se halla frente a mí y frente a mis vecinos, frente a mi comunidad humana como mundo circundante "*objetivo*", es sin fin, en correspondencia con el sentido de la aprehensión del mundo-de-cosas. Pero también el mundo-de-personas mismo, la suma de las personas que están o pueden ser puestas en referencia personal a mí, es infinito. El entorno personal es un entorno abierto, siempre pueden ingresar a nuestra experiencia nuevas personas, otras retirarse, y finalmente nada se opone a que ingresen, por ejemplo, seres de Marte, etc.; "infinitudes", pues, conforme a la posibilidad ideal. En este sentido puede ahora intentarse penetrar en este horizonte. El interés puede ampliarse al interés por el universo de las personas en comunicación con nosotros y el correspondiente mundo circundante cósico universal. En primer lugar, digamos, por el lado de la "mera naturaleza", pero luego también por el de la espiritual. El investigador se interna en parajes desconocidos y nos los da a conocer mediante su descripción. Un grupo propio de ciencias (ciencias descriptivas de la naturaleza) efectúan en primer término la ampliación puramente descriptiva del horizonte de lo conocido (una exploración descriptiva universal, una exploración del mundo circundante humano universal), y la efectuaron antes de la intromisión de la ciencia *física* exacta de la naturaleza. Estas ciencias describen nuestro mundo circundante humano, el puro mundo de cosas, el mundo circundante animal, en la antropología el mundo circundante antropológico. Se originan, por ende, en la actitud personalista; o al menos podemos verlas de ese modo. (Ellas pueden también servir como escalones de transición para ciencias de la naturaleza o para "ciencias *objetivas*".)[355] En el mundo circundante en cuanto nuestro enfrentante se encuentran razas humanas; en cada una de ellas, estos y aquellos pueblos; pero luego también culturas, ciencias, artes de estos pueblos, etc. Las ciencias del espíritu están aquí finalmente referidas retrospectivamente a sí mismas, y ello radica en su índole peculiar. Como alemán, con más generalidad,

[z] A esto hay que añadir lo siguiente: partamos de la actitud personal de la vida práctica común. En ella estaremos dirigidos a un círculo de personas RESTRINGIDO (si bien abierto), nuestra familia, nuestro círculo social, etc., y a un mundo circundante RESTRINGIDO.

como europeo (como persona de la comunidad de vida y de cultura europea), puedo recorrer y describir el horizonte de nuestro unitario mundo en torno. Tropiezo entonces con todas las culturas europeas y después con todas las culturas, con todo mundo, animalidad, humanidad, y finalmente también con la propia ciencia, con ella como formación cultural de la cultura europea, de la cultura alemana.

LAS DIFERENTES ESPECIES DE LA CAUSALIDAD INTUITIVA EN EL INTERIOR DEL MUNDO PERSONAL.

Estudiamos la vida espiritual y las comunidades espirituales con sus mundos circundantes no solamente

1) *in concreto*; no sólo las estudiamos en sus individualidades, en sus desarrollos individuales,
2) las estudiamos también morfológicamente, perseguimos las generalidades empíricas atendiendo a todas las direcciones cósicas y *personales*. /381/

En ambos lados vale: encontramos ahí 1) causalidades de la motivación. Los espíritus se dejan "determinar" a actos en los cuales se documentan sus *personalidades*. Encontramos 2) causalidades de las cosas entre ellas como cosas meramente físicas, cosas de la naturaleza. El bloque de piedra cae y destruye lo que se halla al paso. Éstas son causalidades vistas y comprensibles, que por lo demás se acreditan, como todo lo experimentado, mediante ulterior experiencia, o mediante comprensión intersubjetiva. Cada una a su manera. Las cosas materiales son "aparentes" mediante exhibición en perspectiva; las personas son dadas mediante nexo con cuerpos aparentes, pero en cuanto a su individualidad no son "aparentes" en este sentido.[356]

3) Tenemos también causalidad cósica-espiritual (cósica-personal): el espíritu personal mueve el cuerpo, la mano se mueve en el espacio entre estas *cosas* de ahí porque yo la muevo. Ésta es una relación inmediatamente comprensible. ¿Entra aquí algo físico en una motivación? Ciertamente, aquí hay que andarse con cuidado. Agarro la goma de borrar, la saco para borrar con ella. La acción de agarrar, etc., en la que el movimiento espacial está empíricamente encerrado, está motivada por la voluntad de borrar. No está motivado de esta manera, digamos, el movimiento físico de la mano, acaso, digamos, por el correlato de la voluntad que hace de él una acción. Las *cosas* como tales se mueven golpeadas mecánicamente, etc. Las *cosas* llamadas "miembros corporales" se mueven en la regencia voluntaria, en el "yo hago", "yo procuro", "yo abro y cierro la mano", etc.[aa] [357] El sujeto personal

[aa] Constitutivamente, la *cosa* corpórea cuerpo es una unidad de apercepciones corpóreas y tiene su horizonte de propiedades causales co-constituido en la respectiva apercepción o experiencia actual.

ejecuta "obras" físicas. Éstas tienen, como otros actos personales, sus motivos; pero aquí tenemos una especie propia del porque. El proceso físico transcurre porque el yo del cuerpo lo ejecuta a la manera de la acción.

/382/ Distinguir los diferentes "porque" es una importante / tarea fenomenológica. Con razón hablamos, en todo caso, de una causalidad del espíritu en referencia al *cuerpo*, de una causalidad *personal* o libre.

A la inversa, el cuerpo como *objeto* circunmundano determina al espíritu, por ejemplo, su pretendida belleza determina al yo al envanecimiento, el dolor corporal a. . . etcétera.[358]

AHORA BIEN, ¿QUÉ CLASE DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICO-ABSTRACTAS, NOMOLÓGICAS, CIENTÍFICO-ESPIRITUALES (PERSONALISTAS) HAY AHÍ?

Considero:

a) los espíritus como sujetos, tal como precisamente son, como personas, ejecutando actos en referencia a su mundo circundante. Considero los actos y me remonto a los nexos de vivencias de las personas. Ahora la fenomenología me da a conocer la esencia de la "conciencia", la esencia de todas las especies de actos y de las especies de vivencias pasivas que los fundan, y en estos nexos, de nuevo, relaciones propias del porque y el entonces. Soy llevado a las relaciones del "yo experimento" con sensaciones, matizaciones, *cosa* visual, etc., a las "motivaciones" implícitas, relaciones entre series cinestésicas y datos visuales inherentes, etcétera.

En la apercepción cuerpo como sistema de miembros corporales u "órganos", está, empero, cada uno de esos miembros corporales constituido como movible subjetivamente y también como movible voluntariamente. Ahí tenemos, por ende, varios niveles de motivación: el sistema asociativo de la *cosa* corpórea está motivado por el sistema asociativo de los movimientos cinestésicos subjetivos, éstos a la vez apercibidos como movimientos de órganos de percepción (el miembro corporal como *cosa* apunta a otros miembros corporales como órganos de percepción, porque los cursos cinestésicos que ahí están en cuestión son apercibidos como movimientos corporales). Los sistemas son empíricamente asociativos y los cursos en la aparición inmediatamente subjetivos (cinestésicos) o subjetivos por derivación. Luego el "intervenir" de la voluntad: éste no es ya asociativo, pero se basa en las constituciones empíricas. Por tanto, el ejecutar un movimiento subjetivo en el mundo de las *cosas* como movimiento voluntario, el "intervenir", no es comprensible tal como un proceso físico meramente intuitivo, sino que tiene un estrato hiperfísico. *Cfr.* por lo demás lo que sigue.

La fenomenología pura, o la psicología científico-espiritual,[ab] 359 explora aquí las necesidades esenciales y posibilidades esenciales constitutivas. La ciencia empírica tendría que explorar las reglas generales empíricas del ser fáctico. Aquí se incluiría la entera psicología empírica de la memoria y de la asociación, en tanto y con tal que deje a un lado toda referencia a las llamadas explicaciones *físico*-fisiológicas, y toda investigación psicológica se conduzca por ello como "puramente psicológica", y se persiga la mera empiria general de la vida espiritual. Está claro el inmenso significado que en la vida *personal* tiene que alcanzar la separación de los nexos fenomenológicos esenciales y los nexos empíricos. Los actos, las cogitaciones específicas, se ejecutan en un medio anímico más profundo y tienen que ser explorados empíricamente en éste.

b) La ciencia de la naturaleza en el interior de la ciencia del espíritu.

Permanecemos en actitud personalista (científico-espiritual). Seamos miembros de una comunidad de investigadores científico-naturales que, sobre la base de sus experiencias teóricas de *cosas*, quieren explorar el "verdadero ser" de las *cosas* conforme al sentido de la apercepción de *cosa*. El ser intuitivo, presumible ser verdadero, es el ser que se constituye en regulaciones de vivencias de quienes experimentan, de personas que están en el conglomerado personal. Toda naturaleza *objetiva* se reduce en verdad a regulaciones de la conciencia pura de las personas que se encuentran en el conglomerado personal –pero en cuanto *objetividad* de la ciencia exacta de la naturaleza, no de las meras personas fácticas, ni siquiera en abierta comunidad y con horizonte abierto de temporalidad intersubjetiva– como el ser verdadero, como el que se pondría de manifiesto, presumiblemente en adelante y prácticamente siempre, en la experiencia concordante posible; más bien la nueva ciencia de la naturaleza, en particular en cuanto ciencia clásica, idealiza siempre esto, absolutiza la infinitud abierta como espacio-temporalidad infinita, no sólo externa sino también internamente infinita, y como divisibilidad infinita. Ella crea y emplea para /383/

[ab] Si la investigación se lleva a cabo como examen de la especie de actitud e investigación científico-espiritual sobre el suelo natural, no se puede invocar ningún resultado de la fenomenología. Pero tendría entonces que mostrarse que una investigación personal tiene sus niveles, y que en primer término se descubre el mundo práctico-personal con sus nexos prácticos de motivación específicamente personal; que, sin embargo, a cada persona pertenece una vida intencionalmente latente, cuyo descubrimiento el ser personal capta por vez primera en su concreción. Éste es el camino hacia una psicología fenomenológica científico-espiritual, la paralela de la psicología fenomenológica naturalista y diferenciada de ella sólo por la actitud temática.

ello una matemática de las infinitudes absolutas, y matematiza la naturaleza y su entera estructura de ser. Pero con ello infinitiza también el mundo del espíritu como mundo externa e internamente infinito. Las verdades en sí de la matemática y las presumibles verdades de la ciencia exacta de la naturaleza tienen el sello de la idealidad de esta infinitud. *¡Aeterna veritas!* (Podría preguntarse si ello no se halla ya encerrado en todo *eidos*, en toda consideración esencial.)[360]

Este conglomerado de personas es, pese a su apertura, un conglomerado fijo merced a la referencia al investigador. Pero en la investigación científico-natural no se exploran los sujetos ni tampoco su conciencia, las vivencias constituyentes reales y posibles; sino que la investigación científico-natural está dirigida al ser *físico* que se documenta en la experiencia, al que se pone de relieve en su "*objetividad*" (la "absoluta") mediante el intercambio intersubjetivo de las descripciones, o mediante los métodos de la ciencia de la naturaleza. En esta investigación no nos ponemos a nosotros mismos, los investigadores, y, de igual modo, tampoco ponemos a otros espíritus, sino las cosas circunmundanas, las cosas de nuestro mundo del espíritu, y las determinamos "*objetivamente*" en su ser-en-sí exacto o absolutamente verdadero. Sabemos lo que quiere decir esto. Sabemos que las cosas físicas son ante todo "apariciones" de los sujetos singulares, que las apariciones son intercambiables hasta cierto grado, que pueden establecerse las diferencias entre normalidad y anormalidad, que el sujeto singular se muestra dependiente de su corporalidad incluso respecto de sus estados espirituales, establece y puede establecer diferencias de la normalidad y la anormalidad; además, que la ciencia de la *objetividad* absoluta de las cosas supera estas diferencias tomando en consideración todas las posibles dependencias (pero también absolu-
/384/ tiza las infinitudes) / y lleva adelante la idea de la *realidad* según todos sus lados.[ac] Presuponer relaciones "normales", esto es, dejar fuera de consideración ciertas circunstancias cambiantes y propiedades dependientes inherentes que suelen ser constantes. Se muestra que lo que vale como *cosa* acccesible a muchas personas, provista de propiedades secundarias, solamente puede valer como "aparición" de una *cosa* existente en sí que hay que poner de relieve mediante el pensamiento, la

[ac] No se presta atención a los problemas de la biología como ciencia física (ciencia de la naturaleza), que ciertamente no es una *física* en el sentido corriente, pues la corporalidad física, exactamente considerada, remonta en verdad a una "construcción" con elementos físicos, pero es una formación de "metabolismo" y de desarrollo; un individuo-tipo dado intuitivamente en individuos-tipo empíricamente intuitivos, pero en exactas reducciones a lo *físico*, sigue siendo, sin embargo, un tipo conforme a leyes.

cual, por su lado, es el índice para las regulaciones de los fenómenos, lo cual hace que la *cosa* intersubjetiva de una comunidad normal sea dependiente de las "anormalidades" motivantes, es decir, de la organización corporal y física de la persona. ASÍ ESTÁ LA *FÍSICA* ESENCIALMENTE REFERIDA A LA FISIOLOGÍA Y LA PSICOLOGÍA.

EXPUESTO CON MÁS PRECISIÓN:

Entre las *cosas* físicas intuitivamente dadas, los cuerpos tienen el distintivo de que a ellos se ligan datos psíquicos, entre ellos aquellos que son condiciones de posibilidad del conocimiento de *cosas*. Los cuerpos pueden ser explorados como *objetos* en una comunidad personal de investigadores biológicos, tal como otros *objetos* físicos (*objetos*-tipos que mantienen su tipo en el metabolismo, se configuran en el desarrollo, se propagan, etc.). Se distinguen ahí los cuerpos que ejercen su función en los investigadores, que la ejercen de tal modo que posibilitan su conocimiento, y los cuerpos que son *objetos*. Pero los cuerpos de los investigadores pueden igualmente ser explorados por otros investigadores, etc. Los investigadores están espiritualmente en estado "normal" (con entendimiento normal, pero acaso con sentidos defectuosos); en ellos transcurren fácticamente las series de vivencias que son series de conocimiento *objetivo* y que en su esencia corresponden a las normas del conocimiento empírico válido. En su intercambio de conocimientos, los investigadores experimentan motivaciones merced a las cuales se vuelven posibles nuevos conocimientos, etc. Los métodos mismos están acreditados, en el pensar y conocer intersubjetivamente motivado, como válidos, como métodos que corresponden a las leyes de esencia del conocimiento válido para series de apariciones interpersonalmente constituidas.

Poner de relieve el mundo *objetivo* significa: las cualidades sensoriales de las *cosas* aparentes se eliminan porque son dependientes del funcionamiento del cuerpo (por ende, los juicios de percepción correspondientes son relativos). La fisiología de los sentidos, ante todo como estesiología, luego como psicofísica en general, explora estas dependencias.[ad] [361] / Ellas forman un estrato propio. Queda una plé- /385/
tora de referencias mediante las cuales la *cosa* aparente se determina idénticamente de tal modo que también es identificable en la aparición sensible desviada. Las *cosas* sensiblemente cualificadas son ahora meramente subjetivas, pertenecen a los sujetos, y muchos sujetos pueden tener iguales *cosas* de los sentidos. Pero entonces las tienen accidentalmente, en tanto que tienen cuerpos que son modificables de tal

[ad] Sin embargo, no únicamente la estesiología, que en efecto todavía no sabe nada de cualidades sensoriales, sino solamente <de> campos sensoriales. Por ende también la psicología, fundada en el método fenomenológico.

modo que con ello las *cosas* sensiblemente aparentes se alteran como tales, y en verdad de manera diferente para diferentes sujetos. Si la *cosa* ha de permanecer idéntica, tal como se da como idéntica, entonces, por tanto, tiene que distinguirse entre la *cosa* misma, que no está determinada sensible, sino asensiblemente, mediante meros predicados *físico*-matemáticos, y la *cosa* de los sentidos de las "apariciones" subjetivas, referida a las subjetividades "accidentales".

En la actitud puramente espiritual (la fenomenológica) se distingue precisamente:

1) la vida espiritual que realmente transcurre en cada uno de los sujetos (con la persona que ahí se constituye para el sujeto mismo como predación),

2) las unidades de experiencia trascendentes-*naturales* que se constituyen en los sujetos y en cada uno a su manera (cuerpo – *cosa* externa); y ello significa: cada sujeto tiene sus experiencias "externas", en todo momento su horizonte de ser verdadero, su idea constante de la verdadera naturaleza en sí, y justo en cuanto puesta en una posición racional y verificada hasta ahora en todo tiempo, en cuanto concordancia motivada para el futuro. Todo sujeto PUEDE poner esta naturaleza TEÓRICAMENTE, pero también puede ponerse a sí mismo y a todos los otros (teóricamente), puede incluso poner la unidad intersubjetiva de los espíritus y "desconectar" la naturaleza. La investigación teórica de las referencias que aquí subsisten; posición teórica de la naturaleza, posición e investigación teóricas de los espíritus (conforme a 1) en referencia a la naturaleza, etcétera.

En la actitud natural, la naturaleza está ahí preteóricamente, los otros <están> ahí y referidos a la misma naturaleza, y está ahí la comunidad de los espíritus, lo cual, empero, sólo la fenomenología pone limpiamente en claro. Puedo explorar teóricamente la naturaleza (ciencia de la naturaleza), el espíritu en referencia a la naturaleza o en ella (investigación del espíritu dirigida *naturalmente*), explorar finalmente los espíritus en referencia a su naturaleza noemática, aparente, presunta, pero tenida por verdadera, la naturaleza en la espiritualidad en cuanto existente de modo verificado.[362]

Pero a ello se añaden otras dependencias, las del estrato fisiológico superior. De los cuerpos dependen también las reproducciones y con
/386/ ello las apercepciones.[ae] [363] Las reproducciones están / en el nexo

[ae] Tienen que distinguirse claramente: 1) las dependencias estesiológicas, las de los datos de sensación corporalmente localizados, los que entran en consideración para las cualidades sensibles como los datos que las exhiben y motivan. 2) Las funciones de la exhibición misma, que remontan a asociación y apercepción.

asociativo de la subjetividad. Por ellas se determinan las apercepciones, y esto es a su vez significativo para las *cosas* que hacen frente a los sujetos y eventualmente hacen frente como iguales a muchos sujetos. Qué tienen los sujetos enfrente como mundo, depende de los cuerpos y de lo propio de la psique. La exploración de estas dependencias puede empero relegarse a ciencias propias.

a) Por un lado tenemos la comprobación científica de la realidad *objetiva* de lo experimentado por las personas, lo experimentado físicamente o lo experimentado empáticamente.[364] Las apercepciones, las experiencias que las personas tienen, poseen en sí su derecho y la acreditación de su derecho. Ésta está prescrita por su propia esencia. De manera conocida nos convencemos si la *cosa* experimentada se confirma como realidad en la marcha de la experiencia y si es confirmada por otros o no. Es real cuando se confirma para todos nosotros y podemos presuponer que se confirmaría para todo nuevo sujeto del conglomerado. Si yo viera algo, y en consecuencia concorde hallara confirmado en mi experiencia lo que ningún otro vería en la orientación correspondiente, entonces los otros dirían que estoy "enfermo", o yo lo diría de ellos. Lo que está aquí entrañado es asunto de investigación particular. Igualmente tengo maneras conocidas de confirmarme a mí si la experiencia comprehensiva es correcta o no; de reconocer si se confirma concordantemente o se suprime, y ello para cada especie de experiencia. Cómo, por ejemplo, a la esencia noética de las diferentes especies de experiencia pertenecen reglas noéticas de la validez y la invalidez; cómo el pensar experimental puede ser medido como válido o inválido, qué nexos de esencia subsisten aquí, lo explora la noética que se basa en la fenomenología. Lo que ella pone genéricamente de manifiesto, se particulariza en las evidencias, las intelecciones, que ejecutamos y vivenciamos en cada caso en el pensar experimental claro. La ciencia de la naturaleza "*objetiva*", matemática, tiene sus métodos de convencerse de la *objetividad* del ser material, de determinarlo como algo *objetivo*, determinarlo, por ende, eliminando aquello que depende de los sujetos "accidentales". Sus enunciaciones no aspiran a ser repetidas por todo sujeto, a ser actualmente juzgadas y vistas con intelección, pero sí a PODER, con posibilidad de principio, ser revisadas y confirmadas por todo sujeto perteneciente al mismo conglomerado personal de investigadores matemáticos. Precisamente esta posibilidad no existe para las enunciaciones que se fundan en cualidades secundarias y en todas las determinaciones meramente subjetivas, que en correspondencia traen consigo meros conceptos subjetivos.

b) Pero la investigación *objetiva* omnilateral[365] exige también la exploración de estas subjetividades eliminadas. Éste es el dominio de

la doctrina del alma y del cuerpo *objetiva* (*natural*-mundana), que está referida a la *física objetiva*. Tenemos entonces, por un lado, la *cosa*
/387/ material de la *física* matemática *objetiva*, para / la cual todas las *cosas* intuitivamente dadas son meras apariciones. Por el otro, las multiplicidades para estas unidades *objetivas*, las válidamente constituyentes y las inválidamente constituyentes, y tenemos los sujetos y las vivencias de sujetos en los cuales a su vez las apariciones, que son en efecto unidades ellas mismas, se constituyen mediante otras unidades de nivel más profundo, hasta llegar hacia abajo a lo unitario último y la corriente de vivencias misma con su composición de fondos oscuros, primeros planos claros y los actos específicos. Todo este engranaje de sujetos con sus vivencias y correlatos de vivencias exige una investigación *objetiva*, que forma el complemento para la exploración *objetiva* de la naturaleza material. La dificultad consiste aquí en explorar intersubjetivamente LO SUBJETIVO, en determinarlo intersubjetivamente. Tal determinación exige conceptos intersubjetivamente intercambiables. ¿Cómo es esto posible? Ahora bien, ante todo la naturaleza *objetiva* misma es un índice para conceptos y conocimientos, y también fenómenos, intersubjetivamente intercambiables. Si no hubiera ninguna subjetividad intercambiable, entonces no habría tampoco ninguna posibilidad de un conglomerado personal, porque no habría la de un entendimiento intersubjetivo.

Más todavía: un acervo de fenómenos intersubjetivamente intercambiables de las especies particulares que son eliminadas como cualidades secundarias, existe *de facto*, como enseña la historia natural descriptiva. Hay, en general, extensos grupos de enunciados descriptivos e intersubjetivamente comprensibles. En cercanía con lo intercambiable, también lo meramente subjetivo puede ser luego hasta cierto grado indirectamente descrito, determinado. Determinamos indirectamente el ver del anormal mediante ecuaciones de color, mediante análogas ecuaciones de sonido, etc. Utilizamos medios *físicos* para la producción de sensaciones, por ejemplo de sensaciones visuales, porque la anormalidad por lo general no llega tan lejos como para que no hayan de excitarse vivencias ópticas mediante estímulos adecuados, que posibiliten por tanto una intracomprensión óptica en el interior del marco más general, o un constituir intersubjetivo de datos visuales. Todo esto tiene que ser estudiado en detalle y puesto de manifiesto en su significado científico. Obviamente, la ciencia del ser *objetivo* del cuerpo y de todas las subjetividades y finalmente del espíritu mismo como sujeto, procede experimentalmente siempre que encuentra posibilidades para ello. En el nexo único del mundo, en el mundo *objetivo* uno, explora todas las dependencias, y naturalmente, donde

es posible varía a voluntad las circunstancias para poder observar las consecuencias dependientes.

Los espíritus en cuanto sujetos individuales de la motivación de acto. Ejecutando actos y motivados en esta ejecución:

Los espíritus como sujetos que tienen un alma;[a] a saber, sujetos / /388/ que ejecutan cogitaciones, las cuales están sobre un subsuelo de vivencias y contienen en sí aprehensiones que están entrelazadas en nexos más abarcantes, en los que imperan motivaciones en el otro sentido. En las vivencias se manifiesta un "alma" *natural* en la medida, pues, en que en ellas se manifiestan disposiciones de representación, propiedades habituales, que no tienen que ver con el yo que toma posición (respecto de las tomas de posición). Aquí se encuentra el dominio de la psicología de la asociación. El alma *natural* es una con el sujeto de las tomas de posición; ambos forman una única unidad empírica, sólo que de ella se destaca la unidad del sujeto (la unidad del yo que toma posición). Esta alma es MÍA, ella "pertenece" a mi sujeto y es una con él. Tendrá que decirse, sin duda: pertenece a la persona como subsuelo.

El "alma" no es aquí *realidad objetiva*, sino el alma-espíritu. Esto quiere decir: "alma" en este sentido no está definida como unidad *real* con referencia a circunstancias de la naturaleza *objetiva*, por ende no psicofísicamente, o no necesita ser definida de esa manera. Hay una legalidad inmanente de la formación de disposiciones como soporte para el sujeto que toma posición. Por otro lado, esta regulación está en conexión con la psicofísica, de modo que ambas se consideran a una en la psicología.

El espíritu no es, en efecto, un yo abstracto de los actos que toman posición, sino yo, la personalidad plena, yo-hombre, el yo tomo posición, el yo pienso, valoro, actúo, llevo a cabo obras, etc. A mí me pertenece luego un subsuelo de vivencias y un subsuelo de naturaleza pasiva ("mi naturaleza") que se manifiesta en el engranaje de las vivencias. Esta naturaleza pasiva es lo anímico en el sentido de la psicología fisiológica, *natural*, pero también llega a la esfera misma de las tomas de posición; también éstas tienen un lado de naturaleza, entran en disposiciones.

La palabra subsuelo, empero, también significa: el sujeto que toma posición es dependiente también de este soporte, en la medida en que yo, para experimentar motivaciones en mis tomas de posición, tengo que tener precisamente las vivencias motivantes, y éstas están en nexo asociativo y bajo reglas de disposiciones asociativas. Pero

[a] Éste y los dos párrafos siguientes se emplean en la tercera sección, p. 279, línea 32 - p. 280, línea 29; puesto que esta adopción no fue enteramente literal, no se omitieron aquí.

también las tomas de posición mismas están bajo tales reglas; con cada toma de posición nacen "tendencias" a iguales tomas de posición en circunstancias similares, etc. Con todo, soy "libre". Aquí los problemas de la libertad y de la peculiaridad del sujeto de la toma de posición como un sujeto libre frente al sujeto asociativo psicológico. Están por ende frente a frente: el sujeto libre – el sujeto de los impulsos, de las tendencias permanentes, del alma permanente de la naturaleza.[366]

¿Qué clase de ciencia *objetiva* es esa que se sujeta al marco de la actitud de la personalidad, en el interior de la actitud "espiritual"? Y frente a ello: ¿qué clase de ciencia *objetiva* es la ciencia del espíritu
/389/ misma? O: ¿qué relación hay entre la *objetividad* / de la naturaleza física, anímica, psicofísica, que según lo expuesto se dispone sin más en la actitud espiritual (y pierde por ello su carácter absoluto) y la *objetividad* de los "objetos" específicos (*objetos* temáticos) de las ciencias del espíritu?[367]

Tenemos por un lado la *objetividad física*, por otro la *objetividad* de las almas ligadas a los cuerpos físicos, con sus mociones oscuras, con sus aprehensiones, sus apariciones como correlatos de aprehensión, entre ellas también aquellas que son constitutivas para la naturaleza *objetiva*, a saber, aparecen o <son> experimentadas como aquello que es el soporte válido para el conocimiento de *cosas objetivo* posible.

Consideramos ahí *objetividades* copertenecientes, vinculadas una a otra mediante relaciones de dependencia, con señalamientos de la una a la otra. ¿QUÉ SIGNIFICA AHÍ "*OBJETIVIDAD*"? En el sentido más amplio significa (se habla de la *objetividad* empírica, no de la *objetividad* de la idea) un ser que en un conglomerado personal abierto es pensado de tal modo determinable, o de tal modo determinado, que por principio es determinable de manera absolutamente idéntica y en todo tiempo por todo sujeto-yo del conglomerado como sujeto investigador posible.

En este respecto, empero, se distingue esencialmente EL SER QUE ES EXPERIMENTADO MEDIANTE APARICIONES, y similarmente todo ser que mediante su vinculación *real* con lo así experimentado adopta él mismo el carácter de algo aparente, así sea secundariamente, y, por otro lado, un ser para el cual no es éste el caso. En el último respecto está mentado naturalmente EL SER DE LAS PERSONAS MISMO. Éstas son experimentadas o a) en la inspección o b) en la manera de la comprehensión, de la captación comprehensiva de quien inspecciona, que es una modificación peculiar de la inspección.

a) En la inspección: la persona tiene "apariciones" como su enfrentante, pero ella misma no aparece y no <es> nada dependiente de lo aparente. Su relación con el ser aparente consiste en que ella lo "tiene" por cuanto ejecuta aprehensiones en las cuales le aparecen los objetos, a los que dirige su mirada, hacia los cuales ella se comporta en tales

y cuales actos, toma posición, etc. En la manera de este comportarse la persona manifiesta su individualidad. La persona llega a la captación inspectiva, a la captación de sí misma, cuando la mirada del yo va a la serie de las afecciones-de-yo y actos-de-yo en los cuales éste se comporta así y asá como algo idéntico hacia los respectivos correlatos de acto, entre ellos hacia los objetos experimentados y puestos como existentes por él mismo.

b) La persona puede también, empero, ser captada comprehensivamente por otras personas, captada como "expresión" de una vida subjetiva en un cuerpo. Su yo con su corriente de vivencias, la de los actos que en ella sobresalen, es captada intracomprensivamente, y en la índole de las motivaciones ahí co-captadas, en el tipo habitual de las mismas, es captada la / individualidad. La persona ajena es captada /390/
en su vida-de-yo, en su querer-de-yo, su actuar-de-yo, etc. Todo yo tiene su vida-de-yo, pero cada uno es también persona, es individualidad y diferente individualidad.[368]

[369]Esta *objetividad* de la persona y de las objetividades personales de cada persona del conglomerado es, por principio, comprensible, accesible en un comprender posible. ESTA *OBJETIVIDAD* es el campo de las CIENCIAS DEL ESPÍRITU y en la exploración general es el *objeto* de la ciencia general del espíritu.

Tal ciencia es posible en la forma de una doctrina de esencias, de una ontología del espíritu, o en la forma de una morfología, historia o biografía empíricas. Según el caso, opera con meras intuiciones de esencia o con intuiciones empíricas.

[370]Enteramente distinto es lo que ocurre con el ser físico y el ser estesiológico o psicológico fundado en él.

Las *cosas* físicas aparecen; la experiencia que las da, da solamente las *cosas* tal como ellas aparecen, no como ellas son en sí. Esto quiere decir: en el método de las ciencias de la naturaleza, la experiencia es el sostén para un proceder intelectual que es por principio ejecutable para todo sujeto del conglomerado, y que, correctamente ejecutado, conduce en cada uno al mismo resultado, a una determinación del ser intersubjetivamente identificable que es, ella misma, intersubjetivamente identificable, frente a las meras determinaciones fenomenales, que por principio no tienen que ser reconocibles por cada sujeto del conglomerado.

Por lo que hace a lo anímico *natural*, donde encuentra su lugar todo lo meramente subjetivo de las objetividades aparentes (de las apariciones en el sentido ontológico y de cualquier especie) en cuanto correlato de las aprehensiones anímicas, es una *objetividad* que complementa la *realidad física* y está entrelazada con ella.

No por el lado de la *física*, sino porque cuando nosotros ponemos y exploramos la naturaleza como *objetividad* verdadera, también encontramos cuerpos como *cosas* físicas de la naturaleza, y "en" ellos después lo "anímico" ante todo como lo subjetivo *objetivamente* espacio-temporal. Pero ahora encontramos, guiados por el contenido de sentido de la empatía, lo anímico dependiente del cuerpo. (La naturaleza física fue lo primero, lo anímico lo que la complementa como mundo *objetivo*. Lo complementario depende de lo fundante.) Y ahora la exposición ulterior tiene pies y cabeza, a saber, que en el sistema de las dependencias experimentales de lo psíquico respecto de lo físico se constituye una especie de "*realidad*". Pero esta "*realidad*" no es, sin más, el alma plena, sino que el alma (el excedente *objetivo* por encima del *cuerpo* corporal) tiene un estrato de *realidad* frente a la corporeidad corporal.[371] La plena *realidad* alma es la subjetividad *objetiva*-mundana entera, que como complemento de la naturaleza puesta teóricamente de modo puro y simple, completa el mundo *objetivo*. *Realidad* son estos sujetos existentes distribuidos espacio-temporalmente, en la medida en que en condiciones *objetivas* cambiantes (circunstancias) se
/391/ comportan reguladamente y tienen conforme a ello sus / propiedades regulares "*reales*". Comportamiento quiere aquí decir, empero, lo mismo que en el caso de las *cosas*. Lo existente temporalmente es alterable, y, en cuanto algo *real*, dependiente en las alteraciones de circunstancias *reales*.[372]

La *física* reclama, por ende, la fisiología estesiológica y la psicología: porque el color, por ejemplo, depende en cuanto cualidad secundaria de *cosa* de la organización del ojo y del sistema O, el color es desconectado como no-*físico* y tomado como mera manifestación de una cualidad *objetiva*, del correlato *físico* del color. Pero precisamente por ello, puesto que la sensación entra en la percepción, lo anímico depende de lo corporal, y esto, como se expuso, va luego más lejos: en estas dependencias se manifiesta una "*realidad*". La esencia de la *realidad* en general es ser unidad de dependencias. Ya en la esfera intuitiva resaltan dependencias de esta especie y determinan una apercepción, la apercepción del cuerpo y la apercepción del alma, como una apercepción fundada; y, como unidad *real*, el cuerpo animado está para nosotros intuitivamente ahí, mientras que lo anímico está dado como localizado en el cuerpo y temporalizado en la unidad del tiempo de la naturaleza. Si perseguimos temáticamente esta unidad *real*, y proponiéndonos en verdad un conocimiento "válido para cualquiera", tenemos entonces que determinar el cuerpo como *cosa física*-química, biológica, y luego determinar el alma en referencia a esta corporalidad *física* (con lo que regresamos a nuestra exposición anterior).

Lo anímico *real* puede ahora darse ello mismo e intuitivamente respecto de sus "estados". En los estados anímicos está dada intuitivamente la *realidad* anímica misma en la medida en que, por ejemplo, hacemos la experiencia "el beber vino alegra", etc. Pero esta causalidad psicofísica intuitiva es tan poco dación de la causalidad "verdadera" como una causalidad física intuitivamente experimentada (por ejemplo, que se rompa la copa a consecuencia de la caída) es dación de la causalidad "*objetiva*" correspondiente. El caso es, por tanto, enteramente distinto del de la causalidad de la motivación.

c) Los espíritus y personas están en referencia causal a sus cuerpos y por ella al resto del mundo circundante.[ag] Por un lado tenemos las referencias del espíritu al cuerpo, por el otro, las referencias inversas.

En el primer respecto entra en consideración el cuerpo como campo de la voluntad, y además el cuerpo como "expresión" involuntaria de la vida anímica. La vida del alma se refleja en los sucesos corporales-sensoriales; paralelamente a estos últimos sucesos, que hay que estudiar experimentalmente, corren sucesos anímicos que en la experiencia también son aprehendidos como causales. Éstas son causalidades psicofísicas en la esfera intuitiva. Por ejemplo, el hombre se avergüenza –se sonroja porque se avergüenza, pero no se avergüenza porque se sonroja. Su pulso se acelera porque está entusiasmado, etcétera.

En la dirección inversa yacen las dependencias que fundan las es- /392/
pecíficamente anímicas, a saber, las constitutivas para el cuerpo como unidad estesiológica. Además: las experiencias de la salud y la enfermedad, en cuyo contraste resaltan las diferencias entre la constitución corporal normal y la anormal y las dependencias de las anomalías espirituales respecto de las corporales. La experiencia conduce aquí a considerar la dependencia como una dependencia fisio-psíquica; así en la anestesia, la analgesia, en los diferentes trastornos del lenguaje, etc. En ello se muestra que no solamente las sensaciones, sino también las reproducciones correspondientes (fantasmas), son dependientes del cuerpo, y todos los otros fenómenos fundados por ellas están mediados por ellas.

Todas las investigaciones semejantes pertenecen, en tanto que se mueven en el marco de las daciones concretas, a la morfología, a las disciplinas descriptivas de la zoología, la antropología, etcétera.

La cosa es distinta si, en primer lugar, sometemos los cuerpos y la naturaleza física entera, por sí, a una investigación "*objetiva*" exacta.

[ag] El espíritu abarca aquí naturalmente el subsuelo anímico *natural*, y en general tiene en efecto su naturaleza, y con esta naturaleza es dependiente del cuerpo.

Una fisiología que practica meramente una anatomía descriptiva y que persigue dependencias concretamente intuitivas, pertenece por completo a la antropología morfológica. Es distinta una fisiología que intenta alcanzar la *objetividad* última y a todo lo físicamente aparente en la corporalidad le sustituye algo *físico*-químico. Nos vemos llevados por tanto a la "*física*". (No está considerada la ciencia orgánica-física, la llamada "biología" en el sentido corriente.)[373]

El mundo *objetivo* o el todo de la naturaleza con el espacio *objetivo* y el tiempo *objetivo*, en la cual se ubican todos los cuerpos y hombres precisamente como naturalezas, es por tanto el correlato de las ciencias de la naturaleza,[374] y justamente como ciencias de la naturaleza trascendente, por ende de la *física* en el más amplio sentido, además de la estesiología y la psicología.

Por otro lado se hallan, empero, las ciencias de la subjetividad, que son enteramente distintas: las ciencias de la personalidad, de los conglomerados de personalidades, de los correlatos de las personalidades. En lo más bajo, la teoría de la naturaleza puramente "estética", que no es ciencia de la naturaleza *objetiva* en el sentido de la *física*, sino de la naturaleza fenomenal, tal como ella es mundo circundante común de los normales. En niveles superiores se incluyen aquí naturalmente todas las llamadas ciencias de la cultura.

Tenemos, por ende, una tajante distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu: la ciencia de la naturaleza se hace cargo de la *realidad* (la sustancialidad y la causalidad) en el mundo de la aparición. La ciencia del espíritu se hace cargo de la individualidad personal y la causalidad personal, la causalidad de la libertad y la motivación. Aquí se ubican, empero, las ciencias de la naturaleza, como ciencias, en la esfera del espíritu. No es la naturaleza la que se ubica en las *objetividades* de las ciencias del espíritu, pero sí la ciencia de la naturaleza, la psicología, etc.; y la naturaleza como correlato, como
393/ lo conocido del / nivel respectivo, como "imagen del mundo" de la ciencia de esta o aquella época, pertenece naturalmente a la ciencia del espíritu, a la historia.

Hemos descubierto ahí un paralelismo notable. Todo lo científico-espiritual admite una transmutación en lo científico-natural en tanto que la naturaleza intuitiva es aprehensible como aparición de una naturaleza *objetiva*, y en tanto que todo *factum* espiritual, toda persona en sus actos y estados, es aprehensible como "manifestación" de un alma referida a un cuerpo (que en la otra actitud la expresa) como *cosa física*.[375]

Obviamente aquí no se puede, como ha hecho Dilthey, confundir la antítesis de descripción y explicación con la antítesis de ciencia del espíritu y ciencia de la naturaleza. Pues al poner frente a frente la

descripción y la explicación (conforme a ello las ciencias descriptivas y las explicativas), apresamos la descripción como nivel inferior de la explicación. Si esta contraposición ha de tener su sentido, entonces en la descripción y en la explicación estamos dirigidos a lo mismo: a algo "*objetivo*". En verdad, encontramos ahora en cada una de las esferas, en la esfera de la naturaleza pero también en la del espíritu, que esta diferencia de descripción y explicación es decisiva. Pero *de facto*, si lo vemos más de cerca, las llamadas ciencias descriptivas no son soportes de las "explicativas" correspondientes, y es indispensable, ante todo respecto de las ciencias de la naturaleza, llevar aquí claridad a las relaciones que carecen de ella.

Apéndice Crítico

I

SOBRE LA CONFORMACIÓN DEL TEXTO

Como base documental para el texto de la presente edición sirvió la redacción del profesor Landgrebe, que procede de 1924-1925. Es la última versión y la más acabada; a partir de ella fueron examinadas retrospectivamente las diferentes fases de la obra, las cuales se fundan una sobre la otra. Una parte de la documentación estaba ya registrada en el Archivo como perteneciente a las "Ideas II y III" (entre otras cosas, gracias a los trabajos de archivo de la doctora L. Gelber); una serie de los documentos autógrafos de Husserl tuvo que ser rebuscada primero en el muy vasto legado póstumo (para lo cual los sumarios de título y paginación que el profesor S. Strasser elaboró para todos los manuscritos del legado fueron en especial de la mayor utilidad). Finalmente hubo de admitirse que cierta parte de la documentación había sido ya destruida por Husserl. Como resultado se tienen los siguientes documentos:

A. *Autógrafos de Husserl:*

1) Primer borrador de 1912 (manuscrito a lápiz)
2) Redacción de 1915
3) "Hojas-H": el manuscrito de la tercera sección (1913)
4) Hojas de diferentes manuscritos, sobre todo de los años de la guerra hasta el comienzo de 1917.

B. *Redacciones:*

1) Primera redacción de Stein de ca. 1916
2) Segunda redacción de Stein de ca. 1918
3) Redacción de Landgrebe de 1924-1925

Los autógrafos de Husserl: sobre A 1) El *manuscrito de 1912* fue escrito inmediatamente después del manuscrito del libro primero. Comprende 84 hojas estenografiadas en escritura muy apretada, y sobre todo,

por cierto, con lápiz. Signatura del Archivo: F III 1, 1-84.[1] Las hojas 4-36 pertenecen al libro II, las hojas 37-84 al libro III; el manuscrito se escinde por ende en 2 grupos.

Las dos primeras hojas del Grupo I llevan la advertencia: "del manuscrito para Ideas I" y "terminado". Las hojas siguientes fueron paginadas originalmente de 13 a 22, con muchas numeraciones intermedias; tres de ellas fueron escritas en viejas invitaciones de la Universidad de Gotinga: hoja 7: una invitación para el "21 de nov., 1912"; hoja 17 para el 28 de nov., 1912; hoja 18 para el 4 de diciembre. Dado que Husserl mismo dató el manuscrito en 1912, tal vez procede por ende de noviembre-diciembre de 1912. El tamaño y la forma de la letra son muy uniformes y también indican que este borrador fue escrito de un solo golpe.

El Grupo II está datado por Husserl mismo en nov.-dic. 1912. La vieja paginación corre, de nuevo con numerosas hojas intercaladas, de la 22a hasta la 45; la letra es igualmente uniforme como en el primer grupo. Los numerosos añadidos deben de haberse hecho también muy poco tiempo después de la primera escritura. Este manuscrito conforma la base del libro III, sin complementos posteriores.

Sobre A 2) La *Redacción de 1915* comprende 108 hojas estenografiadas, casi todas escritas por los dos lados, aunque con una letra menos apretada que en el primer manuscrito a lápiz. Signatura de Archivo: F III 1, hojas 86-194. Husserl anota en la carátula: "Ideas II, hasta p. 305" (de la segunda redacción de Stein, o sea hasta la mitad del § 33 de nuestro texto) "mi refundición y documentación para la señorita Stein"; en la primera hoja: "del curso de 1913 y 1915". La última observación indica ya que aquí no se trata, como en el manuscrito a lápiz, de un texto unitario, sino más bien de una recopilación de diferentes investigaciones, e incluso, además de los cursos de 1913 y 1915, deben de haberse recogido aquí también otros manuscritos, a cuyo efecto estos documentos pudieron haber sido en parte copiados en limpio por Husserl; finalmente, quizá una parte del manuscrito fue escrita como texto de enlace precisamente para esta redacción. La letra y la paginación antigua pueden aclarar aquí la correlación original de las hojas.

Mientras que la parte uniforme en cuanto a letra, tinta, etc., del manuscrito de Edith Stein fue numerada con lápiz de 8-124, varios grupos de hojas llevan viejas signaturas, provienen por ende de otros

[1] Sobre el ordenamiento de los manuscritos en el Archivo, véase H. L. van Breda, "The Husserl Archives in Louvain", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 7 (1946-1947), pp. 487-491, o "Les Archives-Husserl à Louvain", en *Revue Néoscolastique de Philosophie*, agosto 1940 - agosto 1945, pp. 347-351.

contextos y fueron intercalados posteriormente (probablemente con motivo de la segunda redacción de Stein). Se trata (junto a otras hojas sueltas) de los grupos 132–142 (viejas signaturas: W 8_a, 74_7, 74_{9-14}, W 8_b, 74_8), 146–149 (74_{3-6}), 171–178 (NB $46_{k, b-d, f-i}$) y 191–193 ($1_{l, m, p}$). El último de estos grupos lleva la fecha temprana 1908.

Sobre A 3) Las *"Hojas-H"*, el *Manuscrito principal de la tercera sección* (La constitución del mundo espiritual), conforman un manuscrito en tamaño folio en letra cursiva que no se ha conservado sin interrupciones. Según las anotaciones de Husserl, en la redacción de Landgrebe este manuscrito debía acompañar al de 1912 junto a otros complementos, y estaba ya pensado como copia en limpio para ser impresa. Husserl advierte: "la redacción en limpio no llegó entonces más allá de un fragmento inicial"; se trataba, con todo, de 69 páginas ceñidamente escritas, a las cuales se adjuntaron según Landgrebe las hojas estenográficas no conservadas 70–80 y P 1–6. Ya que no hacía falta transcripción, puesto que Husserl no había hecho ningún complemento estenográfico, una parte de estas hojas fue intercalada en la segunda redacción de Stein; pero como el original, sin embargo, fue revisado por Husserl y era poco legible, Edith Stein transcribió las hojas correspondientes. En este caso, las hojas del manuscrito apenas se han conservado y ciertamente tenemos que considerarlas destruidas. De anotaciones e indicaciones incidentales en las transcripciones se infiere que este manuscrito comprendía ca. de 71 hojas, a las que todavía puede añadirse una serie de hojas intercaladas. Husserl mismo lo data en 1913.

Sobre A 4) Mientras que el tercer libro de las "Ideas" se basa exclusivamente en el manuscrito a lápiz de 1912, las "Ideas II" fueron ampliadas con otros numerosos manuscritos, de tal modo que los tres grupos mencionados contienen solamente el andamiaje básico del texto. Sobre todo la segunda mitad de la segunda sección, empezando en el § 32, es una recopilación de los más diferentes manuscritos; también las "Hojas-H" de la tercera sección han sido ampliadas con pasajes de otros manuscritos. Es probable que estos manuscritos hayan estado reunidos en una carpeta en el momento de la segunda redacción de Stein y acaso también todavía en 1925 para el profesor Landgrebe. Tras la redacción de Landgrebe, Husserl quizá destruyó una parte de ellos; en todo caso ya en 1935, en la gran reordenación de los manuscritos, solamente existía una pequeña parte de ellos. Al hacer esta reordenación, los restos pueden haberse separado, esto es, haber sido colocados en diferentes legajos. Para comparar las redacciones lo más extensamente posible con los documentos originales, el legado póstumo fue total y cuidadosamente examinado. Además de los manuscritos principales mencionados bajo A 1–3, hallamos:

Para la *segunda sección*, partes de F IV 3 (hojas 144-148). ("Naturaleza y espíritu", nov.-dic. 1916) y hojas sueltas de K II 4 (hojas 35 y 36), cuyo hatillo está fechado "antes de 1917". Se ha perdido aproximadamente una cuarta parte de la documentación de esta sección.

Para la *tercera sección* casi la mitad de la documentación tiene que considerarse destruida, ya que en efecto también del manuscrito principal solamente se conserva ca. de la mitad. Aquí pudieron ser identificadas con las redacciones: partes del manuscrito del Anexo XIV; A IV 17, hoja 46 (sin fecha); A VI 2, hoja 8 (1916); A VI 10, hojas 7, 8, 10, 25, 26, 50-52 (1912); F IV 3, hojas 149-152, 154 (1917). El empleo de estos manuscritos no es continuo; más precisiones acerca de los sitios de su adopción en el texto se obtienen del panorama comparativo de las páginas al final del apéndice.*

Las redacciones: sobre B 1) La *primera redacción de Stein* de 1916 se conserva solamente en la medida en que una gran parte de las hojas ha sido incluida en la más extensa segunda redacción, donde pueden ser reconocidas gracias a la antigua signatura. Además se conserva una tabla de contenido de esta primera versión de Stein, de modo que es posible una "reconstrucción". Lo esencial sobre ella se ha dicho ya en la introducción y aquí tenemos que presuponerlo (véase la "Introducción del editor", p. V). Repetiré que exclusivamente los originales de 1912 y 1915 (A 1 y 2) sirvieron de base, y además faltaban en el manuscrito de 1915 los grupos intercalados más tarde, W 8 a, b; 74_{3-14}; 3; NB 46 b-i; 1 e, m, p, así como algunos textos intercalados del original de 1912. La primera redacción de Stein consistía por tanto en una transcripción del grupo principal 8-124 de la redacción de Husserl de 1915 (paginación del Archivo, véase bajo *A 2*), y proseguía luego con las hojas 11-36 del manuscrito de 1912; a las últimas corresponde en esta edición el Anexo I del Libro III.

Sobre B 2) La *segunda redacción de Stein* tiene que haber sido hecha alrededor de 1918, y probablemente Edith Stein trabajó en ella todavía en los primeros meses de 1919. Si bien su primera redacción, de la que acabamos de hablar, fue más una transcripción, Stein emprendió aquí significativas recopilaciones. La fecha más temprana entre los manuscritos empleados llega hasta 1908, la última hasta 1917. Puesto que, sin embargo, solamente una pequeña parte de los manuscritos está fechada, estos límites siguen siendo aproximados. Como ya se dijo en la introducción, esta redacción comprendía ya el texto completo de la edición que aquí se presenta con excepción de los anexos. Edith

* Este panorama comparativo no se ha incluido en la presente edición española.

Stein numeró para esta redacción todos los manuscritos con lápiz azul, de 1-182.

Sobre B 3) En 1924-1925, el profesor L. Landgrebe, quien desde 1923 era asistente de Husserl, hizo una redacción sobre la base de la segunda redacción de Stein, cuyas secciones I y II, tras el cotejo con los manuscritos originales (que tuvo ante sí), adoptó inalteradas. La sección III (constitución del mundo espiritual) fue reelaborada entre tanto por Husserl y llenada de anotaciones estenográficas, las que entonces tuvieron que ser integradas; además, en varios pasajes Husserl quería volver a las "Hojas-H" (A 3), donde Edith Stein había incluido otros manuscritos. Para el tercer libro se adoptó inalterada la primera redacción de Stein.

Para que el lector pudiera tener un panorama de los grandes manuscritos unitarios, Landgrebe incluyó en los Anexos VII, VIII y X los pasajes de las "Hojas-H" que fueron sustituidos en la redacción por otros manuscritos y que no fueron empleados, y en el Anexo I del tercer libro, los pasajes no empleados del manuscrito de 1912. El gran Anexo XII procede igualmente de la redacción de Landgrebe.

Sobre el texto de la presente edición. La redacción de Landgrebe escrita a máquina fue revisada por Husserl varias veces y a fondo, y sobre todo, hasta 1928. Pueden diferenciarse con claridad tres capas de anotaciones, de las cuales la más temprana fue hecha a lápiz; probablemente ya en 1925 Husserl encargó a uno de sus alumnos la numeración y transcripción de la última. Para la edición, el texto y las anotaciones fueron cuidadosamente cotejadas con los originales, y se intentó conformar un texto unitario y lo más íntegro posible, aunque sin emprender alteraciones independientes. A través de las notas críticas será posible echar una mirada sobre las versiones previas, pues en ellas se consignan todas las alteraciones posteriores, en la medida en que su contenido tiene importancia.

II

NOTAS CRÍTICAS*

Explicación de las abreviaturas: H. = Husserl, L. = versión de Landgrebe, St. = versión de Stein, ed. = editor, ms. = manuscrito.

1. *El título del capítulo es adición de H. en L. Anotaciones marginales de H. en L. al primer capítulo:* Manuscrito mal compuesto y mal redactado, verdaderamente no redactado. Este capítulo tiene que ser redactado completamente de nuevo.

2. *Tras* ...como sinónimas. *en L. el siguiente texto, marcado por Husserl con dele:* Persigamos entonces la correlación entre experiencia y naturaleza; si tomamos el punto de partida de la experiencia por el lado de la conciencia, entonces por experiencia se entiende en primer término una conciencia cualquiera, en la cual vienen a dársenos *realidades* individuales, y por cierto espacio-temporalmente extendidas. Distinguimos el pensamiento de experiencia, el pensamiento que saca de experiencias su fundamento de derecho, y las experiencias mismas. Éstas son actos en los cuales las objetividades espacio-temporales, más precisamente, las *cosas*, las propiedades *císicas*, los procesos *císicos*, etc., son concientes de manera intuitiva y por tanto como existentes. Entre los actos intuitivos están en primer sitio las percepciones: en ellas lo objetivo está conciente como presente en persona. Frente a ellas están los recuerdos, que se caracterizan fenomenológicamente como *re*presentaciones de experiencias anteriores del sujeto que recuerda. Lo objetivo suyo está caracterizado como algo que ha sido presente en persona. En comparación con el recuerdo, la percepción es experiencia originaria. El recuerdo es no-originaria. Algo semejante vale para otras *re*presentaciones.

* Algunas de las notas de este apéndice no fueron traducidas por concernir a cuestiones de redacción que no se reflejan en la traducción.

Las determinaciones que acaban de ser dadas son empero demasiado amplias. La percepción, el recuerdo, y la percepción *cósica*, el recuerdo *cósico*, no coinciden. A la esencia de cada especie de objetividad individual es inherente que en posibilidad ideal le corresponde a ésta un percibir, una conciencia originariamente dadora, e igualmente una conciencia *re*presentante, como el recordar y el esperar.

3. *Con el texto antes citado tuvo que quedar suprimida también la oración siguiente, que en L. se agregó a* objetos individuales en general: Así pues, la correlación que hasta aquí hemos descrito está descrita con mucha generalidad.

4. temática ... *naturales* ... dóxico *Adiciones de H. en L.*

5. del interés teórico *Adición de H. en L., y además anotación marginal de H. en L.:* interés dóxico (teórico)

6. dóxicos *añadido de H. en L., objetivantes puesto entre paréntesis*

7. vivencias dóxicas *Mejora de H. en L.; originalmente:* tales

8. *Desde* Una cosa es ver, *hasta aquí, adiciones de H. en L.; originalmente rezaba la conclusión del* §: Es distinto ver que ejecutar el ver en el sentido específico, "vivir" en la ejecución del ver de manera eminente. Es distinto captar que el cielo azul es, que vivir en la ejecución del juicio: el cielo es ahora azul. A los actos dóxicos en esta actitud, en esta manera de la ejecución, los llamamos actos teóricos. *Las adiciones están dadas en parte como anotaciones marginales, sin que haya sido señalado el sitio de su intercalación*

9. vivencias intencionales *Cambio de H. en L.; originalmente:* actos

10. el ego que pertenece inseparablemente a todo *cogito Adición de H. en L.*

11. *Desde* que capta y pone *cambio de H. en L.; originalmente:* ...que apresa y pone y además determina judicativamente una objetividad en su sentido

12. *Ms.:* constituir *L.:* constitución

13. Hasta aquí ... predaciones *Complemento de H. en L.*

14. análogas a las objetividades ... originariamente *Complemento de H. en L.*

15. La más primigenia ... predicación *Complemento de H. en L.; originalmente:* Pero este componente emotivo no es un acto en

cuya ejecución vivimos, sino al contrario, vivimos exclusivamente en una actitud teórica, ejecutamos un acto de la *objetivación* "cognoscitiva", el cual, empero, según su esencia, presupone la respectiva vivencia emotiva. Presupuesta está ahí, sin embargo, la vivencia emotiva precisamente en el modo del no-vivir-en-ella-ejecutándola. Las objetividades predadas están, en primer término, en la ejecución de los actos emotivos, concientes con los caracteres de la gracia y la falta de gracia, de la belleza y la fealdad, la adecuación al fin o la inadecuación al fin, etc. Están concientes de tal modo, pero no concientes en espontaneidad teórica como objetos-sujetos con los predicados del nuevo nivel, los predicados grato, bello, etc. Para ello se requiere de la actitud teórica con los correspondientes giros *objetivantes* de la mirada y nuevas espontaneidades teóricas, con las cuales entonces se constituyen de nuevo objetos de nivel superior. *Este texto está marcado con dele*

16. Esta capacidad ... lo "descubre" *Complemento de H. en L.*

17. Esta remisión ... misma validez *Complemento de H. en L.*

18. *Anotación marginal de H. en L.:* Esto tiene que decirse mucho antes.

19. *El texto de las [dos últimas] notas al pie = anotaciones marginales de H. en L.*

20. (si ello es en general posible) *Adición de H. en L.*

21. (si algo semejante es en general posible) *Adición de H. en L.*

22. Tropezamos así ... estados de cosas *Complemento de H. en L.*

23. En una, la vinculación ... notas sensibles *Complemento de H. en L.*

24. *El texto de las [dos últimas] notas al pie = anotaciones marginales de H. en L.*

25. Volvamos ahora de nuevo ... espacio-temporal *Hoja extra de H. en L., seguida de una anotación con lápiz:* El § 11 entero no es todavía suficiente y no se enlaza con las más profundas exposiciones de las investigaciones precedentes, y tampoco está concluido. Es menester también el concepto de la experiencia estética (sensible) y poner en claro el correlato del saber por experiencia.

26. *Anotación marginal de H. en L.:* Esto, tal como está, induce a error.

27. *El § 12 entero, según el señalamiento de H. en L., ha sido ampliado al volver sobre el ms.; St. y L. dan de nuevo el original sólo que abreviado*

28. *L. y St.:* solamente [*nur*] *en vez de* nunca [*nie*] *(lectura)*

29. *Anotación marginal de H. en L.:* Cualidad corpórea como un concepto preciso de cualidad de la *cosa*

30. *Desde* Pero la extensión *modificado tras los señalamientos de H. en L. y al volver sobre el ms. L. reza:* Pero la extensión corpórea no es en el mismo sentido rayo del ser *real*, propiamente no es una propiedad *real*, sino una forma esencial de todas las propiedades *reales*. Por ello es el espacio vacío *realiter* una nada, es solamente en tanto que una *cosa* con sus propiedades *cósicas* se extiende en él.

En este sentido es la extensión, pues, aunque ella, incluso precisamente porque no es una propiedad *real (marcado por H. con ?)*, la... *A esto observa Husserl:* Esto no es correcto. ¡Mejorar!

31. *H. en L., anotación marginal:* Esto así todavía no es suficiente. Hace falta, en variación libre, en la constitución de algo puro y libre en general, alcanzar el necesario estilo esencial que lo abrace todo, lo que para "algo semejante" en general es estilísticamente necesario.

32. aprendemos ... fusión corpórea *puesto por H. en L. entre paréntesis con dele*

33. *H. en L., anotación marginal:* Falta la diferencia entre esquema y apariencia [*Apparenz*] como lo dado del esquema, el lado del esquema, el lado de la superficie como tal, como exhibidor del esquema pleno

34. Ello es de hecho ... (desprendimiento unilateral) *Inserción de H. en L.*

35. *H. en L., anotación marginal:* Tema: el mismo *cuerpo* espacial en "maneras de aparición" visuales, táctiles, etc.; en el sentido aquí: las mismas propiedades, eventualmente dadas de manera visual o también táctil, etc. – no sólo analogía de las apariciones, sino identidad de lo aparente *Nota al pie de H. en L.*

36. *Anotación marginal de H. en L.:* ¿"Causalidad vista"?

37. *Desde* Indagar estos nexos *marcado por H. en L. con dele*

38. *La secuencia del texto fue alterada tras los señalamientos de H. en L.; en L. estaban las secciones desde el principio del § hasta este lugar tras*

el párrafo que termina reglas de la dependencia de circunstancias *más adelante*

39. *H. en L., anotación marginal:* Pero ahí falta la aclaración ontológica de la alteración como continuo (?) de "reposos"

40. *H. en L., anotación marginal:* Hasta p. 54 ningún texto propiamente dicho

41. *En vez de* investigación *en el ms.* método

42. *L.* aquí *en vez de* de ningún modo *(lectura)*

43. *L.* unidad *cósica ms.* pluralidad *cósica*

44. *Hoja extra de H. en L.:* Hasta p. 54 análisis estético de la *cosa* material como *aistheton* —como sentido objetivo, como materia de la posición dóxica.

P. 55 ss. la referencia al cuerpo de este sentido objetivo, de la *aisthesis*. No fue descrito antes el sistema de las "exhibiciones" subjetivas, matizaciones (en un sentido ampliado), en las cuales se constituye sintéticamente el esquema y cada momento del esquema y según todos los estratos del esquema.

Falta entonces la orientación, la "manera de aparición" del esquema según "cerca" y "lejos" y con ello de la *cosa* misma —su matizarse, podemos también decir, en el sistema de matización, que se llama sistema de orientación, con las unidades intermedias de las "*cosas* a distancia". Se pregunta si estas unidades intermedias deben ser tratadas ya en la doctrina del esquema. El esquema en cuanto *cuerpo* espacial lleno sería unidad —el *cuerpo* espacial mismo unidad de las exhibiciones corpóreo-espaciales, a saber, de los "*cuerpos* a distancia" (*cuerpo* de cerca, *cuerpo* de lejos) y dependiente de ello las formaciones de unidad de las cualificaciones de los *cuerpos* a distancia. Pero quizá es mejor tratar esto aquí por vez primera, como doctrina de lo subjetivo sistemático de las maneras de darse (maneras de aparición, maneras de matización) y luego, comenzando por la orientación, descender; las *cosas* a distancia son ellas mismas unidades constituidas, pero lo constituyente no entra en lo constituido; entonces tampoco las *cosas* a distancia mismas (éstas no son ningunos estados). El "constituir" significa algo enteramente distinto en las palabras "a partir del esquema se constituye *realidad*", y en a partir de las *cosas* a distancia, a partir de datos de sensación, etc., "se constituye" unidad.

45. *Título del capítulo de H. en L.; completo, dice:* Los *aistheta* (*cosas* materiales como tales en su estructura estética) en relación con el cuerpo estético. *Aquí se advierte:* Ya está presupuesta la edificación constitutiva de los esquemas a partir de *cosas* a distancia (matización de orientación) y de las *cosas* a distancia a partir de matizaciones de sensación, además la misma constitución del cuerpo. Parece entonces que la p. 143 ss. *(el tercer capítulo de la segunda sección: La constitución de la* realidad *anímica a través del cuerpo)* tiene que ir antes, como también en mi primer borrador. *Este primer borrador es el ms. de 1912. La transposición propuesta no habría sido posible sin una intromisión en el texto, por lo cual se mantuvo la versión de Landgrebe.*

46. *Anotación marginal de H. en L.:* Ha sido descrito el sentido objetivo *cosa*

47. sensibles *Adición de H. en L.*

48. *L.:* Multiplicidades de matizaciones de sensación, de unidades esquemáticas ... de matizaciones de sensación *tachado por H. en L. con la observación:* no se trataba de esto

49. cuerpo del sujeto experimentante ... *Adición de H. en L.; L.:* sujeto experimentante; *anotación marginal de H. en L.:* a) orientación, a1) están en juego dos clases de "sensaciones", datos exhibidores y "sensaciones" que funcionan 'cinestésicamente' en sus diferentes referencias correlativas. *A ello observa H. más tarde:* Pero hasta aquí no se ha hablado de datos de sensación

50. *Anotación marginal de H. en L.:* Pero el sentido del tacto como sentido de cerca –cfr. también la página siguiente

51. *Anotación marginal de H. en L.:* De aquí en adelante todo parece necesitar mejora

52. elementos *tachado por H. en L.*

53. *Desde el principio del párrafo, modificado por H. en L.; L. reza:* Si la *cosa* es (y la concordancia en la posición de ser y de identidad en el nexo de la experiencia es un fundamento de razón primigenio de la enunciación "esto es"), entonces tiene que ser lógicamente determinable de un modo

54. *Desde* Esto nos recuerda a la lógica formal *[párrafo anterior] hasta aquí, puesto por H. en L. entre paréntesis con dele*

55. *Anotación marginal de H. en L.:* Esto no está desarrollado

56. *Anotación marginal de H. en L.:* ¿desarrollo?

57. Pronto tiene que mostrarse ... en efecto, único *añadido por el ed. conforme al manuscrito*

58. *Anotación marginal de H. en L.:* ¿pero "en sí"?

59. *Anotación marginal de H. en L.:* Pero ciertamente es mucho lo que ahí se incluye, ya naturaleza idéntica

60. *H. en L.:*?

61. *El texto* ¿Hemos de decir ... de los órganos sensoriales *estaba en L. entre paréntesis*

62. *L. y Ms.:* de inteligencia normal [*Normalsinnige*] *cambiado por el ed. a* de sensibilidad normal [*Normalsinnliche*]

63. *Anotación marginal de H. en L.:* Pero yo mismo en cuanto aislado estoy excluido de la anomalía sensible y variantes de mi normalidad constitutiva primigenia; por ende, la *física* no tiene primero referencia a la intersubjetividad

64. Esto también vale ... no intersubjetivo *adición de H. en L.*

65. *Modificación de H. en L.; L. reza:* ... espacio puro (que puede ser llenado sin cualidades)...

66. Cada sujeto ... son apariciones *adición de H. en L.*

67. sensible-intuitivo *modificación de H. en L.; L. reza:* concreto

68. *Anotación marginal de H. en L.:* Esto tendría que haberse dicho ya antes. – Pero entonces sería una mera determinación de aquella subjetividad en la que se constituye.

69. *Anotación marginal de H. en St.:* No se toma aquí en cuenta el concepto de organismo

70. *Nota al pie = hoja extra de H. en L.*

71. *Transposición conforme al ms., L. dice:* ...sólo que no justo *a priori* de un cuerpo material

72. *Modificado conforme al ms., L.:* y de hecho existe

73. polo-yo *interpolación de H. en L.*

74. *Anotación marginal de H. en L.:* ¡Impedimento de la libertad!

75. del polo-yo *interpolación de H. en L.*

76. No soy un momento efectivo: en esto hay que poner la atención particularmente *intercalado conforme al ms.*

77. *L.:* corporal *en vez de* espacial, *modificado conforme al ms.*

78. *L. y St.:* ningún [*kein*] *en vez de* un [*ein*] *(lectura)*

79. *El ms. reza:* ...buen sentido (pero no el de Kant), si...

80. *Anotación marginal de H. en L.:* Para esto se necesita una nueva redacción siguiendo los mejores manuscritos posteriores

81. instituye *de H. en L., L.:* fija

82. *Anotación marginal de H. en L.:* ¿Puede hablarse aquí para las nóesis de duración en sentido propio?

83. *L.:* rota *en vez de* derribada, *modificado conforme al ms.*

84. que puedo captar ... que siempre tengo *no en L., intercalado conforme al ms.*

85. como protoinstitución *interpolación de H. en L.*

86. *L.:* haber-vivido-como-impresión *en vez de* haber-tenido-como-impresión *(lectura)*

87. *L.:* al comportamiento sensible *en vez de* en el comportamiento sensible *modificado conforme al ms.*

88. *L.:* de la vida *en vez de* del alma *modificado conforme al ms.*

89. *a* respectivamente *interpolación de H. en L.:* que reflexiona reflexivamente *Tanto ms. como L.:* respectivamente

90. *L.:* motivaciones *en vez de* modificaciones *(lectura)*

91. ínfimos *falta en L., intercalado conforme al ms.*

92. junto *falta en L., intercalado conforme al ms.*

93. *L.:* meras posibilidades *en vez de* posibilidades esenciales *(lectura)*

94. *L.:* ...no poder retornar en la identidad de las mismas circunstancias externas *puesto por H. en L. entre paréntesis con dele*

95. *Título del capítulo, H. en L.* cuerpo 143–162 *(este capítulo)* antes de 55–142 *(esto es, antes del tercer capítulo de la primera sección)* de 162–172 empatía *(cuarto capítulo de la segunda sección)*

96. *L.:* que no es cuerpo; mi *intercalado conforme al ms.*

97. *Marcado y señalado con signo de interrogación*

98. *L.:* pudiera mover hacia adelante *en vez de* pudiera mover inmediata y libremente *modificado conforme al ms.*

99. pero a una ... sensaciones táctiles *interpolación de H. en L.*

100. *Anotación marginal de H. en L.:* Este parágrafo no basta, ¡el mover subjetivo antes del querer!

101. como su cuerpo *interpolación de H. en L.*

102. directa y propiamente *interpolación de H. en L.*

103. *Anotación marginal de H. en L.:* Pero esto está demasiado orientado por las ubiestesias táctiles. Los datos visuales no están tampoco directamente localizados, ni siquiera las apariciones visuales de las *cosas*. Aquí redactar, reelaborar con más cuidado.

104. físico *interpolación de H. en L.*

105. *L.:* componentes *en vez de* constancia *modificado conforme al ms.*

106. *L.:* ...tienen que presentarse ahí *en vez de* pueden presentarse ahí; por ello también ... puede ofrecerse *ampliado conforme al ms.*

107. *Anotación de H. en L. acerca del* § 42: de otro contexto enteramente distinto y no inteligible *marcado con dele*

108. *Ms.:* coexistencia regular y ordenada

109. *La oración* Pero ello ... todo físico *reza en el ms.:* Sí. Cuando ello mismo es algo físico, cuando el enlace es un enlace en un todo físico.

110. como organismo físico, pero también *interpolación de H. en L.*

111. pero por supuesto ... muerte orgánica *interpolación de H. en L.*

112. *Anotación marginal de H. en L.:* Nulo hasta la p. 180. Es incorrecto. ¿Hablo de mi conciencia, la del que filosofa? Pero aquí vienen al caso la intersubjetividad y la empatía. *Dele hasta el punto e)*

113. *Ms.:* naturalista *en vez de natural modificado por H. en L., además anotación marginal en el ms.:* ¿es pues la actitud natural la misma que la naturalista?, ¿y no hay que tachar la página entera?

114. *Anotación marginal de H. en L.:* Falta por todas partes la doctrina de la reducción intersubjetiva.

115. *Ms. y L.:* naturalista *en vez de natural modificado por H. en L.*

116. *Desde* A los estados anímicos *hasta aquí: Anotación marginal de H. en Ms.:* Exposición inutilizable en toda la página

117. *Oración modificada por H. en L.; ms. y L. rezaban:* ...el acervo total de lo que constituye intencionalmente a la persona con todas sus propiedades *personales*.

118. *L.:* anímicos *en vez de* sensibles *modificado conforme al ms.*

119. *Una hoja extra de H. en L. se incorpora al § 49:*

El comienzo de Ideas II, actitud naturalista y personalista. La persona singular y las comunidades personales. Las vivencias, actos, logros personales, las obras logradas, formaciones en general referidas en su ser cada una de ellas como personales:

La especie de ser de las vivencias "en" la persona. La especie de ser de la persona, que se manifiesta en la pregunta personal "¿Quién es?" y una pregunta que cada persona puede plantearse en referencia a sí misma en el "¿Quién soy yo?" Y en referencia a otro: "¿Quién es él?", dónde está metido el "otro".

La persona es, yo soy – percipiente, pensante, etc., yo soy afectado por estímulos, yo soy "en" cada vivenciar en cuanto el que vivencia. – Yo estoy acostumbrado, estoy convencido, estoy decidido. – Soy en mis habituales direcciones de representación, direcciones de juicio, de valoración, de querer; éstas son mis determinaciones habituales.

Yo tengo apercepciones, "representaciones" en generalidad – apercepciones de *cosa*, apercepciones-personales. Ellas se han formado en mí, yo soy capaz de percibir nuevas *cosas* en sensibilidad simple. Yo tengo memoria – mi memoria, la esfera de mis recuerdos y en cada nuevo momento una transformada de nuevo. Yo tengo la habilidad, la capacidad, de despertar el acervo de recuerdos, como capacidad pasiva y activa, tengo un horizonte de experiencia, un horizonte de representaciones posibles (*objetos* de representación en su modo subjetivo), un horizonte de posibilidades, de representabilidades, es decir, en cada momento es y ha sido determinado lo que es "accesible" a mi percepción y mi experiencia.

Yo soy sujeto de la capacidad – e incapacidad. Soy ciego y sordo. Yo y nosotros somos diferentes en nuestra facultad puramente sensible (mejor: la facultad de sensación). Pero podríamos también ser diferentes en nuestras representaciones. En cuanto referidos al mundo tenemos en común las facultades de la exterioridad sensible (experiencia externa). Pero en cuanto sujetos de las facultades de razón superiores – diferentes apercepciones

culturales, como facultades del logro de cultura, la obra lograda misma. Carácter humano – propiedades personales frente a los "estados" cambiantes. – Los "estados de conciencia", ¿qué quiere decir eso? Las vivencias de conciencia como vivacidades de conciencia. Propiamente no pueden denominarse estados. Habitualidades pasajeras, el pasar es un pasar de la toma de posición, entendida como mención de ser habitual, etc. Yo permanezco en la posición, en la decisión:

a) permaneciendo a la manera de la memoria – a la manera del ser temporal inmanente – b) permaneciendo en la validez – o no permaneciendo. La facultad de la memoria está presupuesta, pertenece a la persona humana normal. Cada quien su esfera de memoria, su universo de los recuerdos posibles para él. Pero cada quien tiene con cada cual la comunalidad que fundamenta el hablar del mismo mundo de experiencia. Típico-individual – el mismo mundo circundante, en referencia a él se comporta cada quien tomando posición y en actividad práctica. Cada quien a su manera *personal*-individual. Cada uno tiene en referencia a ello sus peculiaridades, su poder y no-poder, sus maneras de decidirse y de no decidirse, etc. El carácter se refiere a las tomas de posición actuales y habituales.

120. *El título del § fue tachado por H. en L., anotación marginal:* ¡Especialmente para la aclaración de la conciencia social!

121. *La oración* Así mismo, ... de la psicología *está marcada con dele por H. en L.*

122. si lo presuponemos *interpolación de H. en L.*

123. en nuestras palabras: valicepción *interpolación de H. en L.*

124. *L.:* objetos *en vez de* objetividades *modificado conforme al ms.*

125. de la ciencia exacta ... verdaderas *inserción de H. en L.*

126. no se le ocurre, pues, ... (la *natural*) *inserción de H. en L.*

127. en la medida ... *realidades inserción de H. en L.*

128. y como tales ... mundo circundante *inserción de H. en L.*

129. *Anotación marginal de H. en L.:* esto no basta

130. *Anotación marginal de H. en L.:* no enteramente claro y hay que proseguirlo mejorado

131. *L.:* constituido *en vez de* extraído abstractivamente *modificación de H. en L.*

132. cuando suprimimos la abstracción *interpolación de H. en L.*

133. comprensión unilateral *interpolación de H. en L., L.:* intracomprensión

134. *Anotación marginal de H. en L.:* ¡Aislar todavía el concepto del mundo externo!

135. (sujetos que estén ... su realidad) *inserción de H. en L.*

136. *L.:* que es una realidad *en vez de* esto es, una realidad *modificado conforme al ms.*

137. *Anotación marginal de H. en L.:* ¡mejorar! Nulo

138. o "apresentación" *no en el ms.*

139. *El texto del apéndice se basa en una hoja extra de H. en L., que está fechada* alrededor de 1910-1911

140. *Desde* Es preciso *hasta aquí, anotación marginal de H. en L.:* ¡ahí va! aquí siempre me han desconcertado las tortuosidades

141. *Anotación marginal de H. en L.:* ¿Pero el estrato superior del alma que no está localizado en la esfera egoísta?

142. pero no por ello ... esfera temática *inserción de H. en L.*

143. en tanto que ... se ha constituido *puesto por H. en L. entre paréntesis con dele*

144. *L.:* por un lado *en vez de* por su lado *modificado por el ed., no se conserva el ms.*

145. y por principio ... esencial *intercalado conforme al ms.*

146. *Anotación marginal de H. en L.:* expresar más claramente y mejorar

147. Dicho en giros cartesianos: ... tomadas al costo *inserción de H. en L.*

148. pese a la discrepancia ... sobre este mundo, *ampliaciones de H. en L.; L. rezaba:* que ciertamente se hacen pasar ahí por uno y el mismo mundo

149. Este mundo considerado naturalistamente ... Pero precisamente esto no es todo *inserción de H. en L.*

150. ejecutar de antemano ... como anexo corporal *puesto por H. en L. entre paréntesis con dele y con la anotación marginal:*, esto está totalmente tergiversado

151. *L.: objetidades en vez de* objetividades *modificado por H. en L.*

152. o más bien como ... el mismo mundo *inserción de H. en L.*

153. Para nosotros aquí se trata ... y así sucesivamente *puesto por H. en L. entre paréntesis con dele*

154. (el mundo de las *realidades* ... tienen lugar en él) *inserción de H. en L.*

155. *El texto de la nota al pie de página se basa en una anotación de H. en L.*

156. *L.:* objeto-correlato *en vez de* objeto existente *modificación de H. en L.*

157. y por tanto existente para él *interpolación de H. en L.*

158. los *noemata* en su tachadura, ... de ser protodóxico *puesto por H. entre paréntesis con dele*, protodóxico *interpolación de H. en L.*

159. de mi y nuestra vida intencional *interpolación de H. en L.* (y además lo, ... mi horizonte temático) *tachado ligeramente con lápiz, y puesto entre paréntesis con dele, por H. en L.*

160. pero entonces ... en su vasto ámbito *inserción de H. en L.*

161. *Anotación marginal de H. en L.:* distinguir con claridad: concepto noético y noemático de motivación

162. las proposiciones plenas y correlativamente *interpolación de H. en L.*

163. En actitud personal ... "mi" vivencia *falta en L., intercalado por el ed. conforme a St., igual que el siguiente punto* e), *que en St. fue marcado con dele y consecuentemente faltaba en L. H. observa en L.:* ¿Por qué suprimido? La empatía como tema de la motivación va muy bien aquí

164. naturales-*reales, naturales interpolación de H. en L.*

165. *Interpolación de H. en L.:* meras apariciones *naturales*

166. *L.:* construcción *en vez de* substrucción *modificado conforme al ms.*

167. (*natural*-inductivamente) *interpolación de H. en L.*

168. *L.: objetiva en vez de real modificado por H. en L.*

169. *L.:* ...los comprobamos como otros y determinantes de ellos... *modificado por el ed., el ms. no se conserva*

170. *natural interpolación de H. en L.*

171. protodóxicamente *interpolación de H. en L.*

172. esto es, perfectamente para nuestros fines *interpolación de H. en L.*

173. óptimamente *interpolación de H. en L.*

174. *natural interpolación de H. en L.*

175. a semejanza ... parte física *interpolación de H. en L.*

176. (la intención temática) *interpolación de H. en L.*

177. dotadas de sentido *interpolación de H. en L.*

178. *Anotación marginal de H. en St.:* todo esto insuficiente

179. lo predado *interpolación de H. en L.*

180. *Texto de la nota al pie = inserción de H. en L.*

181. Obviamente tiene ... temática externa *inserción de H. en L.*

182. con su tesis de existencia *interpolación de H. en L.*

183. (ejecutando la tesis de existencia) *interpolación de H. en L.*

184. como espacialmente existente *interpolación de H. en L.*

185. *El texto de la nota al pie se basa en un anexo de H. en St. y ya está dado en L. como nota al pie*

186. *Aquí se halla en L. una hoja extra de H. con la observación:* Podría ser importante para las consideraciones alrededor del 50 *(mejorado en el 48)* lo siguiente *(ms. p. 50 = p.* **245***s., ms. p. 48 = p.* **231**, 21 *ss.)* cuatro hojas, importante *puesto que faltan las otras tres hojas, L. no incorporó el texto* El intracomprender tiene como correlato la relación de intracomprensión: es sin duda una relación de indicación, una existencia indica otra existencia. Ahora podría preguntarse: ¿puede una existencia indicar otra existencia sin causación? Así tenemos indicaciones en el interior de la unidad de la naturaleza ya constituida, pero no todo lo constituido en ella es indicación de algo *real* por algo *real*. No todas las relaciones si-entonces son relaciones de indicaciones *reales* a algo *real*. A la aprehensión de mi cuerpo le pertenece el que yo aprehenda,

como inherente al *cuerpo* corporal, a la *cosa* constituida "de antemano" como unidad de posibles apariciones (esto es, esta unidad es fundamental), el estrato de sensación táctil, el campo de sensación que, como localizado, se difunde sobre la superficie del *cuerpo* corporal. Pero esto no es desde un principio una relación causal, bajo lo cual entendemos una relación de dependencia de unidades sustancialmente *reales* respecto de sus estados con referencia a circunstancias *reales*. Ante todo, el estrato de sensación no es una *realidad*, tampoco un estado *real*. Igualmente ocurre con todo lo corporal, incluso con su libre moverse. Tomemos luego además el sujeto, el yo, que ejecuta percepciones, oscila entre aprehensiones, ejecuta tan pronto esta aprehensión, tan pronto aquélla, dirige la atención tan pronto hacia acá, tan pronto hacia allá, toma posición valorando, queriendo, etc., y que le es "empatizado" al cuerpo. No es empatizado al propio cuerpo. "Primigeniamente" este yo es puro sujeto que tiene frente a sí los *objetos* aparentes y entre ellos su *cuerpo* corporal, y no solamente el *cuerpo* corporal, sino también el cuerpo con sus específicas contexturas de cuerpo. No es todavía el sujeto que es persona en el mundo, el sujeto social. Pero cierta unidad de la *realidad* yace ya constituida de manera latente, si bien no *objetivada* temáticamente, en el nexo constitutivo de las vivencias de yo. ¿Pertenecen a él los datos de sensación? No. Éstos se distribuyen entre los campos sensoriales, y estos mismos pertenecen al cuerpo. Éste es constituido como una *realidad*. Estrato inferior: la *realidad* corpórea. Estrato superior: lo específicamente corporal. Y ahí tenemos relaciones *reales* entre el cuerpo, que es una *realidad* propia, y otras *realidades* meramente corpóreas. La causalidad corre de modo que los *objetos* externos, por ejemplo al ser golpeados, etc., actúan sobre el doble estrato *realidad* de tal manera que en algunas circunstancias actúan de modo meramente físico, en otras actúan también a la vez estesiológicamente: donde lo último presupone lo primero. Si el golpe externo, etc., es muy débil, por debajo de cierta "magnitud", entonces no hay ninguna sensación. Pero el cuerpo puede actuar hacia el exterior sólo como *cuerpo*. La relación es unilateral. Consideremos además al sujeto; está fundado en la corporalidad. "Puede" mover el cuerpo a voluntad. El cuerpo, empero, también se mueve involuntariamente. La experiencia enseña que según mis estados de ánimo, según esté alegremente emocionado o acongojado, según mis ocurrencias, etc. *Aquí se interrumpe el ms.*

187. cierto algo corporal ... la experiencia *interpolación de H. en L.*

188. *Anotación marginal de H. en L.:* repetido p. 244

189. *Anotación marginal de H. en L.:* repetida la página siguiente

190. *Anotación marginal de H. en L.:* repetición de p. 243 con algunos buenos giros

191. *Anotación marginal de H. en L.:* profundizaciones en la repetición

192. *L.:* una posición de experiencia *en vez de* una objetividad de experiencia *real modificación de H. en L.*

193. reflexión de sí mismo del yo puro *interpolación de H. en L.*

194. y aún lo percibo continuamente *interpolación de H. en L.*

195. *Anotación marginal de H. en L.:* desde aquí inutilizable, seguro tengo de eso mucho mejores manuscritos

196. *Anotación marginal de H. en L.:* Nulo

197. *Texto de la nota al pie = Anotación marginal de H. en L.*

198. *Texto de la nota al pie:* ¿Debe significar esto: ... yo-de-acciones? *Anotación marginal de H. en St.* Pero en cuanto yo *personal* ... mucho que aclarar *Anotación marginal de H. en L.*

199. *Anotación marginal de H. en L.:* poco claro *El texto fue tachado por H. en L. como repetición del Anexo XII, pero no se trata aquí de repeticiones literales, como en las páginas siguientes, donde los textos fueron tachados en cada caso en el anexo; cfr., entre otras, la nota de la p.* 350

200. *Texto de la nota al pie = hoja extra de H. en L.*

201. *Anotación marginal de H. en L.:* Ahí también 'Yo como sujeto de las capacidades', p. 253. *En la tabla de contenido y* 253 *en L. hace H. las mismas observaciones, de modo que en* 253 *se empezó un nuevo* §

202. *En las repeticiones de este* § *con el Anexo XII, se dejaron fuera los pasajes correspondientes del anexo; cfr. las remisiones en él*

203. lo que he mostrado ... *Lógica trascendental interpolación de H. en L.*

204. asociativa y activa *interpolación de H. en L.*

205. En cuanto activo *interpolación de H. en L.*

206. asociativa *interpolación de H. en L.*

207. el mí. Aquí es ... sí mismo *inserción de H. en el ms., no tomada en cuenta en L.*

208. corporal-prácticamente *interpolación de H. en L.*

209. experiencias espaciales *interpolación de H. en L.*

210. *Texto de la nota al pie: en parte anotación de H. en St., en parte anotación de H. en L.*

211. empírico *interpolación de H. en L.*

212. *Interpolación de H. en L.:* La persona racional

213. *Interpolación de H. en L.:* Libertad

214. sólo aquí ... y sólo aquí *interpolación de H. en L.*

215. *El texto de la nota al pie fue puesto entre paréntesis por H. en L., por lo cual aquí se incluyó solamente como nota al pie*

216. Primigeniamente, ... "yo puedo hacer" *inserción de H. en L.*

217. *L.:* mi libre ficción *en vez de* mi conciencia de esta libre ficción *modificación de H. en L.*

218. intuido *interpolación de H. en L.*

219. que lo "experimenta" en dación originaria *interpolación de H. en L.*

220. dóxica *interpolación de H. en L.*

221. *L.:* real *en vez de* práctico *modificación de H. en L.*

222. *L.:* posibilidad lógica *en vez de* posibilidad de ser dóxica, lógica *interpolación de H. en L.*

223. *L.:* conciencia de *objetividad en vez de* conciencia de un ser objetivo *modificación de H. en L.*

224. aunque la ... dación de sí mismo *interpolación de H. en L.*

225. La ejecución real de un ... poder-intuir y similares) *inserción de H. en L.*

226. *Anotación marginal de H. en St.:* impropiamente es ambiguo: ejecutar explícitamente cada tesis parcial o ejecutarla en cumplimiento intuitivo

227. constituida por ... luego externamente *inserción de H. en L.*

228. *Anotación marginal de H. en L.:* ¿o sea que sólo inductivamente?

229. y sin embargo tiene ... hábito propio actualizado *inserción de H. en L.*

230. *Anotación marginal de H. en L.:* Apenas legible. Bosquejos superficiales mal unidos.

231. *Texto de la nota al pie = anotación marginal de H. en L.*

232. (Si por otro lado ... según el tipo.) *puesto por H. en L. entre paréntesis con la observación:* poco claro

233. *Anotación marginal de H. en L.:* desde aquí mejor

234. *Anotación marginal de H. en L.:* intuición [*Intuition*], en particular intuición [*Intuition*] de la *personalidad* entera de un hombre

235. que se cumple intuitivamente *interpolación de H. en L.*

236. *El* § 61 *comienza en L. un párrafo después, en* Así pues, si tomamos... *y ha sido adelantado conforme al señalamiento de H. en L.*

237. *L.:* ...que se consigue desde el yo mismo: su imperar se vuelve un vivenciar, que se impulsa adelante a sí mismo. Este subsuelo... *modificado por H. en L.*

238. *Anotación marginal de H. en L.:* Comportamiento se refiere obviamente al yo

239. *Anotación marginal de H. en St.:* No se ha hablado ahí de impulsos y tendencias.

240. *Anotación marginal de H. en L.:* El alma en sentido pleno es ciertamente el excedente sobre la corporalidad corpórea en la actitud *objetiva* natural, *natural*

241. inseparablemente *interpolación de H. en L.*

242. fundante *interpolación de H. en L.*

243. (*natural*) *interpolación de H. en L.*

244. *L.:* Esta naturaleza es lo anímico en el sentido de la psicología *natural*, pero también llega... *modificado por H. con la anotación marginal:* ¿En el sentido de la psicología *natural*? Tengo por equivocada esta concepción del alma.

245. *H. en L.:* ?

246. *L.:* Un cuerpo inamovible es pensable, y por cierto como meramente sensitivo. *Oración modificada y ampliada por H. en L.*

247. de nuevo, en cuanto valor *objetivo interpolación de H. en L.*

248. del alma *puesto entre paréntesis por H. en L.*

249. *El texto de la nota al pie está dado en L. como anexo*

250. en comunicación *interpolación de H. en L.*

251. como realidades concordantes *interpolación de H. en L.*

252. *El texto de la nota al pie, que en L. está en el texto mismo, fue puesto por H. en L. entre paréntesis con dele. En St. observa H.:* eso se señala en el manuscrito como una reflexión cuestionable

253. -intersubjetiva *interpolación de H. en L.*

254. lo es ya la *cosa* ... se quiera. Igualmente: *interpolación de H. en L.*

255. la cual está en sí constituida íntegramente como homogénea *interpolación de H. en L.*

256. *tras* estados causales *en L. el siguiente párrafo, tachado por H. en L.:* Por ejemplo, como resultado se tiene ahí también la pregunta: ¿puede haber una única *cosa* y solamente una? De modo que todas sus causalidades fueran internas, las causalidades de sus partes? ¿Y qué sucede con las partes? ¿Puede cada parte, *idealmente* pensable gracias a la extensión espacial, ser tratada como una *cosa*? ¿Es una *cosa* un continuo de partes, las cuales a su vez son de nuevo *cosas in infinitum*? ¿No son aquí pertinentes las antinomias kantianas? ¿Qué diferencia una *cosa* y una pluralidad de *cosas*? ¿Puede cada pluralidad de *cosas* ser vista *eo ipso* como una *cosa*?

257. sea una subjetividad singular o una subjetividad intersubjetiva *interpolación de H. en L.*

258. Pero el yo ... su historia individual *interpolación de H. en L.*

259. en concreto con su yo *interpolación de H. en L.*

260. o una intersubjetividad *interpolación de H. en L.*

261. *Al último § le corresponde un pasaje del ms. no empleado en L.:* Ahora bien, está claro, cuando con la *cosa* estamos así referidos a una multiplicidad de sujetos que están en relación de empatía, que tienen apariciones, entendiéndose sobre ellas intersubjetivamente mediante empatía, pudiendo experimentar en ellas

intersubjetivamente algo idéntico (en cuanto intersubjetivamente idéntico), que estos sujetos mismos por principio no pueden tener a su vez su ser como tal ser intersubjetivo de unidades de apariciones. Si por ende las *cosas* físicas tienen un ser verdadero como una "naturaleza *objetiva*", que es algo completamente vacío, provisto de fórmulas matemáticas, y su ser verdadero se deshace en ser naturaleza *objetiva*, entonces los sujetos no pueden en similar sentido deshacerse en tener una naturaleza *objetiva*, pues entonces faltaría lo que da su sentido a la naturaleza en cuanto unidad de multiplicidades de aparición, las cuales no pueden ser a su vez, precisamente, mera naturaleza. Por ende ya está claro: dar a todo ser una especie de naturaleza *física*, querer concebir científicamente todo ser mediante algo así como una *física* (así sea una *física* de nueva especie), considerar que la ciencia de la naturaleza es la única ciencia genuina e interpretarla según la *física* como ciencia de la naturaleza "supremamente desarrollada": eso es un sinsentido consumado. Más bien entran en una relación de complementación las dos clases de conceptos del ser: la mera "naturaleza", que es lo que es en referencia a sujetos en comunicación y la inherente ciencia de esta naturaleza (que es *objetiva* en el sentido de intersubjetiva, esencialmente referida a nexos de empatía), y ser en otro, y ahora irrelativo, sentido: irrelativo, a saber, en atención a que no está de nuevo necesariamente referido a sujetos a los cuales aparece; y cuyo ser pudiera consistir en ser algo idéntico vacío de apariciones.

Al Anexo I. El manuscrito del anexo consiste en 11 hojas tamaño folio con la paginación $1_{65} - 9_{65}$, 66 *y* 67. *Las hojas* 68 *y* 69, *que según la anotación de H. debían seguir a la portada, no se conservan. Todos los indicios atestiguan que se trata de una parte del gran manuscrito sobre la* "Constitución del mundo espiritual" *(de una parte de las "Hojas-H"), y justamente el texto sigue inmediatamente al Anexo X, que termina en la p.* H 65. *Aunque según el manuscrito el anexo pertenece a la tercera sección, aquí se da como primero, ya que a la vez resume e introduce las dos primeras secciones. El manuscrito, compuesto en cursivas, no fue transcrito ni por St. ni por L.*

262. *Anotación de St.:* superfluo en vista de la primera sección

263. *Anotación de St.:* desde aquí eventualmente parágrafo 18

264. (éste es un estrato ... constituirse) *adición de H.*

265. *Anotación de St.:* eventualmente p. 79 *(corresponde al* § 18 f*)*

266. *Aquí seguía en el ms. la oración tachada más tarde:* Las *cosas* físicas están imperfectamente *realizadas* además en la medida en que son *realizadas* (esto es, constituidas como *realidades*) meramente respecto de circunstancias físico-*cósicas* y luego también respecto de los sucesos corporales en los cuerpos experimentados.

267. *En el ms. seguía el texto siguiente, más tarde tachado:* Igualmente, el movimiento libre del cuerpo le sirve para aprehender en el cuerpo ajeno indicios de la vida anímica ajena. La aprehensibilidad del yo como sujeto de tales modos corporales de actividad del percibir, se co-pertenece esencialmente con la posibilidad de la experiencia de *cosas*, o la posibilidad de perseguir en la experiencia las peculiaridades *cósicas*. Esto es ya un estrato inferior de la constitución de la personalidad. El yo captado en la comprehensión se comporta no sólo hacia su mundo circundante (intersubjetivamente constituido) como percipiente, captante de él en actividades de percepción. En este comportamiento activo hay entre los diferentes sujetos, en tanto que son corporalmente normales, conformidad. Sin embargo, eventualmente las anormalidades obstaculizan su libertad, y hay en general diferencias individuales en la manera como cada uno manda sobre su cuerpo, domina en él o está condicionado por él.

Al Anexo II. Una hoja intercalada por H. en L., quizá escrita apenas después de 1924. Puesto que no es posible incorporarla inmediatamente en el texto, se da aquí como anexo.

Al Anexo III. Una hoja introducida al manuscrito a lápiz de 1912, que quizá fue escrita alrededor de 1915 o antes. L. ubica los análisis como anotación en el Anexo XV; aquí se refiere inmediatamente al lugar del texto principal con el que se liga.

Al Anexo IV. El manuscrito consiste en 7 hojas tamaño folio escritas en cursivas y quizá fue escrito junto con el manuscrito principal de la tercera sección. Husserl mismo lo data en 1913. Por el contenido, podría quererse colocar esta introducción en el tercer libro, pero Stein observa en la portada: "Esbozo de una introducción a la tercera sección (constitución del mundo espiritual)"; *en favor de esta colocación hablan también la letra y la forma del manuscrito, que corresponden totalmente a las "Hojas-H".*

Al Anexo V. Una hoja en estenografía intercalada por H. en el ms. principal de la tercera sección (Hojas-H), que está tomada de otro ms. La antigua signatura W 14 a *está tachada y reemplazada por* para H 25. *En el reverso*

una vieja carta de negocios con la fecha 6.9.1916; *el texto, por tanto, fue escrito después de esta fecha. La hoja extra ya estaba presente desde la segunda redacción de Stein, y se incluye ahí, y correspondientemente también en L., como anexo.*

Al Anexo VI. Como en el anexo anterior, se trata de una hoja extra al ms. principal de la tercera sección, señalada: para H 41 ss., *sin signatura antigua, y por ende aparentemente escrita para la segunda redacción de Stein, después de 1916. St. la incorpora al texto principal, L. la da como anexo.*

Al Anexo VII. Se trata de las Hojas H 43 – H 46 del ms. principal de la tercera sección, del cual St. se aparta aquí para recoger las exposiciones más amplias de 213,17 *hasta* 234,7 *de acuerdo con otros manuscritos.*

268. *Anotación de H. en L.:* no vale mucho

269. como momento estructural de todas las cogitaciones *inserción de H. en L.*

270. (Pensamos siempre ... interesada.) *inserción de H. en L.*

271. *Anotación marginal de H. en L.:* ¿Qué quiere decir personalidad en cuanto tema puro y simple?

Al Anexo VIII. Como en el anexo precedente se trata de una parte del manuscrito principal para la tercera sección, que fue sustituido en la redacción por exposiciones más amplias de otros manuscritos. Esta hoja, H 48, *da el texto paralelo a* 236,14 *hasta* 244,18.

Al Anexo IX. Como en los anexos V y VI se trata de una hoja ya anexada al manuscrito principal para la tercera sección, cuyo texto, sin embargo, solamente se conserva en la transcripción de St.; el ms. ya no existe. Una parte fue incluida en el texto principal por L.; el anexo incorpora la parte no empleada.

Al Anexo X. Se trata, como en los anexos VII y VIII, de hojas del manuscrito principal para la tercera sección no recogidas en la redacción, de las Hojas-H 52 *a* 65. *El manuscrito-H, internamente conexo, ya no se utiliza como base a partir de* 247,11. *Según la paginación del manuscrito sigue inmediatamente el Anexo I. En 1913, H. anticipa en L. la siguiente tabla de contenido:*

Yo personal y mundo circundante.

Actitud orientada al sujeto personal como espíritu, esto es, actitud orientada a la persona, justo como ésta está dada en la comprehensión,

y ésta me está dada análogamente a mí, tal como yo mismo (como empatizante) me encuentro en la *inspectio.*

321 abajo ss. De mi mundo circundante percibo la naturaleza, en percepción original. El otro tiene una naturaleza original empatizada, para él percibida, pero no para mí. Identificación intersubjetiva. Las *cosas* físicas *objetivas*: una unidad constitutiva de nivel superior. Concepto ampliado del percibir.

322,35 ss. En general: cada uno tiene su yo puro, su corriente de vivencias, sus aprehensiones, en ello su mundo circundante físico constituido para él (su esfera original). (La comprehensión ejecutada como actitud orientada al otro.) Transición a la comprehensión. El yo ajeno y su esfera subjetiva le es intracomprendido al cuerpo ajeno justo como yo estoy dado a mí mismo, por ende el yo ajeno está dado a sí mismo. Las subjetividades de orden superior. Contraste de la manera de la constitución de todas las unidades personales de orden inferior y superior y la constitución de las objetividades impersonales, cósicas. Las últimas constituidas "relativamente", las primeras "absolutamente".

324,9 ss. Niveles de la constitución de la realidad *objetiva*. Constitución del mundo en actitud espiritual (mundo circundante personal), transición a la actitud naturalista.

324,31 ss. El hombre como persona entre personas – como *objeto* de la naturaleza entre *objetos* de la naturaleza (zoología).

Lo siguiente está empleado en el texto principal, cfr. anotación p. 325: Cómo llego yo a aprehenderme a mí mismo como hombre; yo puro y personal.

325,9 ss. Aclaración del yo personal como *realidad* espiritual; el yo personal como yo de la comprehensión y la comunicación.

326,31 ss. Aprehensión *realizadora* del yo puro, – en referencia al mundo circundante de las cosas y las personas intersubjetivamente constituido como "circunstancias *reales*", pero en cuanto intencionales...

H. observa en L. sobre este anexo: ¡Muy importante!

Al Anexo XI. Hasta 329,37, *dos hojas intercaladas por H. en St., probablemente de los años de la guerra, que ya están dadas en L. como anexo. – Lo que sigue son dos hojas intercaladas por H. en L., que llevan la advertencia* "Al Anexo XI, Ideas" *y probablemente no fueron escritas antes de los años veinte.*

H. observa en L. sobre este anexo: Importante

272. *interpolación de H. en L.:* configuración nula.

Al Anexo XII. Una recopilación de manuscritos de los años de la guerra hasta 1917, que ya tuvo a la vista incluso St. y que están en parte recogidos en su redacción (véanse las remisiones a los pasajes empleados en el texto del anexo). Los manuscritos fueron en parte escritos para las "Ideas II", en parte se le adjuntaron más tarde como anexos. L. había ya hecho una transcripción con el título "Complementos a la tercera sección de las Ideas II", *en la cual H. insertó numerosos complementos, a menudo muy extensos. El ms. se articula en dos grupos que corresponden a las dos partes del anexo:*

El ms. de la parte I. El espíritu y su subsuelo anímico, *consiste en 13 hojas, numeradas 1-11, y además dos hojas como suplementos (signatura de archivo F IV 3, hojas 130-142). Fue escrito en estenografía a fines de enero de 1917, probablemente de un tirón. L. y también la versión que aquí se presenta comienza con la hoja 3 del ms.*

El ms. de la parte II. La subjetividad como alma y espíritu, *consiste en 26 hojas sobre pruebas de imprenta del Anuario (signatura de archivo F IV 3, hojas 144-169) y, según la paginación original, fue recopilado de distintos grupos:*

Hojas 144-148 = signatura original 1-5 = Naturaleza y espíritu, oct.-nov. 1916 = 340,8-346,41.

Hojas 149-151 = sign. orig. 1-3 = 215-220,8. *(Texto principal)*

Hoja 152 = sign. orig. W 15 t = 347,1-35.

Hojas 153-157 = sign. orig. 3-7 = 347,36-358,17.

Hojas 158-169 = sign. orig. 4^{a}*-*4^{m} = 358,18 *hasta el final del anexo. En el tiempo estos grupos son cercanos unos de otros; todos ellos deben de haber sido escritos en los años 1916 y 1917.*

Las dos primeras hojas, no recogidas en la redacción, dicen:

Diferentes direcciones de pensamiento históricas y diferentes corrientes de problemas.

1) La dirección de pensamiento natural ingenua hacia el mundo de la experiencia. El mundo le está dado al hombre por experiencia, en cuanto inmediatamente dado está para él en parte él mismo ahí, el hombre lo tiene en la conciencia, tenerlo a él mismo en persona con sus propiedades claras. Esto vale en primer término y propiamente de la naturaleza en el primero y más estricto sentido, la naturaleza material. Las *cosas* son experimentadas en el espacio de manera inmediatamente intuitiva, sus relaciones espaciales y temporales y sus nexos causales son inmediatamente captados. El dominio de la experiencia directa está rodeado de un horizonte de experiencia posible. Lo que nosotros todavía no hemos experimentado en las *cosas*, podemos traerlo a dación en la ejecución libre del experimentar ulterior e igualmente siempre podemos traernos a experiencia y conocimiento de experiencia nuevas *cosas* y relaciones *cósicas*, o traernos a nueva experiencia las antes experimentadas, en tanto que aún son.

De una manera algo modificada esto también concierne a la experiencia de sujetos ajenos. Si bien sólo sus cuerpos son realmente experimentados ellos mismos, y sus propiedades anímicas solamente están co-dadas por empatía, tenemos con todo también para los hombres en cuanto unidades corporales-anímicas una conciencia del "ahí en el original"; su vida interna no la vivimos como nuestra propia vida-propia (la única que captamos en el original), pero la co-vivimos y pertenece al acervo de lo dado a nosotros mediante intuición experimentante en sentido amplio.

Con más detalle, el interés teórico que despierta va por un lado a la naturaleza física, la describimos, fijamos las determinaciones de experiencia que encontramos en las *cosas* intuitivas, clasificamos estas *cosas* subordinándolas a conceptos de experiencia generales, perseguimos igualmente los cambios y formas de cambios que se ofrecen en la experiencia en las circunstancias relativamente constantes o cambiantes en las cuales ocurren, y perseguimos en la intuición experimentante las dependencias causales, etcétera.

De igual manera estudiamos la interioridad anímica y personal de los hombres y los animales. Sin embargo, aquí hay dos direcciones espirituales intuitivas y descriptivas.

a) En una consideramos lo anímico como anexo de la corporalidad, como *realmente* enlazado con ella y parte integrante de la "naturaleza" corporal-anímica; perseguimos los nexos causales-*reales* entre lo anímico y lo corporal y los nexos de la interioridad anímica, en la medida en que se encuentran bajo reglas del nexo, de modo similar a la naturaleza física. Es decir, aquí queda fuera de juego qué hace el yo como sujeto libre, como sujeto de sus actos propiamente dichos de pensar, sentir, querer, y similares, qué afecciones experimenta concientemente, cómo se comporta hacia ellas activamente en actos-de-alma. La ciencia de la naturaleza en el sentido más amplio considera el mundo como un sistema de *realidades*, y ser *real* es ser pasivo, que en el curso de sus cambios, de sus cambios espaciales y cualitativos, se halla bajo leyes del nexo, que en la medida en que no interviene una subjetividad libre como principio independiente, transcurre como un acontecer regulado, y en investigación más profunda como un "por sí mismo" rigurosamente regulado.

b) La consideración complementaria es la espiritual en el sentido específico, la personal. El hombre no es sólo naturaleza y miembro de la naturaleza; es también persona y miembro del nexo personal. En éste se lleva a cabo una vida espiritual propia. En los actos personales de los sujetos-yo se presentan como un grupo señalado los específicamente sociales, en los cuales un sujeto no solamente tiene en general frente a sí empáticamente a uno o varios otros sujetos, sino que los

capta como referidos a sí mismos igual que él, y se vuelve a ellos como sujeto a sujetos, les plantea preguntas o peticiones, les imparte consejos, o imparte [?]* en actos responsivos correlativos en el sentido más amplio. Al entrar en relación sujetos con sujetos y al referirse también como sujetos a su mundo en torno, en cuanto conciente para ellos y concientemente determinante de ellos en actos singulares o actos sociales, al verificarse como actuantes singularmente o en común, al llevar a cabo obras comunitarias, o al formar comunidades sociales, en particular comunidades voluntarias y así eventualmente constituir personalidades de orden superior, no se encuentran meramente como naturaleza en la naturaleza, sino como sujetos de un mundo del espíritu. Este mundo del espíritu, el mundo social, el mundo al cual están dados familias, razas, pueblos, asociaciones, Estados, en cuanto sujetos y poderes determinantes unos de otros, es el mayor campo de intereses humanos y también de los primeros intereses teóricos. A él se refieren las ciencias específicas del espíritu.

273. *Anotación marginal de H. en L.:* I. no maduro

274. personal *interpolación de H. en L.*

275. La terminología ... poco satisfactoria *interpolación de H. en el ms.*

276. en el sujeto desarrollado *interpolación de H. en L.*

277. *Anotación de H. en L.:* expresión inadecuada

278. *Anotación de H. en L.:* ¡más preciso!

279. *Anotación de H. en el ms.:* importantísimo; *encabezado en el ms.:* La naturalización del hombre; *anotación de H. en L.:* importante §§ 1-4

280. *Desde* I. a la *cosa hasta aquí, tachado por H. en L.*

281. *Anotación de H. en el ms.:* muy bueno

282. *Texto de la nota al pie = inserción de H. en L.*

283. *Anotación de H. en L.:* Pero primero tiene que discutirse qué es lo que compone la unidad de un alma

284. Ello quiere decir: ... corporeidad-corporal *inserción de H. en L.*

285. ésta no está ... manera que *inserción de H. en L.*

286. como todo de todas ... puramente en sí *inserción de H. en L.*

* El signo de interrogación entre corchetes es del original.

287. *Aquí sigue en el ms. y en L. el siguiente texto tachado por H. en L.:* Además, para comparar de nuevo de manera muy concreta, preguntamos: ¿es un suceso anímico que es condicionalmente dependiente de un suceso físico-corporal, estado de la *realidad* alma en el mismo sentido en que, por ejemplo, la coloración momentánea es estado de la *realidad* intuitiva *cosa*? La *cosa* tiene el color en la iluminación respectiva, con referencia a ella. El alma del otro tiene el dato de sensación, por ejemplo la sensación de golpe a consecuencia del golpe, a saber, del golpe físico sobre el *cuerpo* corporal y al lado de los efectos físicos en él. Tiene sensación de color cuando un *cuerpo* iluminado tiene color con referencia a esta iluminación, y cuando la luz coloreada reflejada llega al ojo, excita la retina, etc. En el alma del otro se presenta el tener del aspecto-de-*cosa* determinado así y asá en cuanto al color, la "percepción de cosa", cuando lo mismo tiene lugar, cuando la posición del cuerpo hacia la *cosa* respectiva es tal y cual, y un aspecto cambiado, otra "percepción", cuando un vidrio azul está entre su ojo y la *cosa*, etcétera.

288. a) según el tipo ... estilo general *inserción de H. en L.*

289. (Co-existencia ... o sea causalidad.) *inserción de H. en L.*

290. La forma universal absoluta ... con la corporeidad *inserción de H. en L.*

291. *Anotación de H. en L.:* ¡importante!

292. *Texto de la nota al pie = interpolación de H. en L.*

293. *Anotación de H. en L.:* también importante

294. El alma tiene ... no como mundana *adición de H. en L.*

295. *Anotación marginal de H. en L.:* Nada esencialmente novedoso.

296. *Ampliación del título desde* Diferenciación entre... *en adelante de H. en L.; anotación de H. en L.:* Ciencia del espíritu

297. Puedo por ejemplo considerar ... conoce la naturaleza *y el texto de la nota al pie son anotaciones de H. en L.*

298. *Tras* ...peculiar). *sigue en el ms. y en L.:* Los sujetos son absolutamente puestos. ¿Qué quiere decir eso? Son en efecto puestos en referencia a sus respectivos mundos circundantes; o sea, ciertamente una vez más de modo relativo. ¿Pero ambos precisamente en esta relación? Sin embargo, ¿no distinguí existencia real y existencia ilusoria de un *objeto* circunmundano? Éste determina,

pero no por ello es real. En cambio el sujeto existe necesariamente; es absoluto con su ilusión circunmundana y su ser determinado. *Este texto está tachado por H. en L.; H. observa además:* Ahí me he malentendido. Si estoy en la "actitud natural", si soy, pues, investigador del mundo, entonces tengo naturalmente a hombres concretos como *realidades* en el mundo, *cuerpos*, unidos psicofísicamente con almas, y la dirección de la investigación puede ser: antropológica, psicofísica y puramente psíquica. Naturalmente, la consideración psicofísica del hombre y en especial del alma presupone alguna consideración puramente psíquica. En la puramente psíquica me topo con la intencionalidad, con el yo y el mundo circundante, etcétera.

299. *Texto de las dos últimas notas al pie = adiciones de H. en L.*

300. *Interpolación de H. en L.:* ¡Pero ahí caigo dentro de la actitud trascendental!

301. Si me sumerjo ... actitud natural, entonces *modificación de H. en L., originalmente:* En otra manera de consideración

302. Así pues, aquí ... persona conocida *inserción de H. en L.*

303. A la esencia pura del alma ... lo psicofísico suyo *inserción de H. en L.*

304. la subjetividad psicológica: ... la "persona en la naturaleza" *tachado por H. en L.*

305. *Desde* El alma según su esencia propia *hasta el final del* §, *inserciones de H. en L.*

306. antropológicas *interpolación de H. en L.*

307. *Ms.:* poniéndolo en referencia de unidad al... *Sobre* referencia *H. escribe en L.* síntesis

308. Convierto en tema ... del mundo *real inserción de H. en L.*

309. *Tras* ser intersubjetivo *sigue en el ms. y en L.:* Pero yo no puedo en efecto captar perfectamente su mundo circundante, eventualmente no capto sus colores si estoy ciego, etc.; queda, por ende, meramente lo "normal". También el subsuelo de costumbres lo conozco sólo según lo normal, si lo conozco. *H. raya este texto en L. y añade [párrafo siguiente]:* Pero aquí la cuestión no es ... idea que yace en lo infinito.

310. así tuvo que ... poner de manifiesto su derecho *inserción de H. en L.; originalmente:* así descubro la naturaleza anímica-corporal, al apercibir la unidad hombre como unidad psicofísica, y ahora persigo teóricamente esta unidad *real*-causal ahí constituida, para determinarla teóricamente. Lo que encuentro ahí son nexos y reglas para nexos, que son, transcurren, existen, sepa yo de ello u otro cualquiera sepa de ello o no, caigan en el dominio de la intencionalidad o no. *Este texto original está tachado por H. en L.*

311. pero es preciso que no se adose *[cuatro párrafos atrás]* ... en vez de transmutarla en ciencia del espíritu *inserción de H. en L.*

312. El sujeto *personal,* que ... la experiencia-nosotros *inserción de H. en L.*

313. El espíritu en cuanto ... no la absoluta *inserción de H. en L.*

314. *Texto de las dos últimas notas al pie = inserciones de H. en L.*

315. También hay que ... como vida *interpolación de H. en L.*

316. "Causa" es un ... causalidad de motivación *interpolación de H. en L.*

317. *Anotación marginal de H. en L.:* Todo está revuelto. *En seguida el texto de la nota al pie como inserción*

318. *Originalmente:* La psicología científico-natural es aquella que naturaliza el alma. *modificado y adicionado por H. en L.*

319. y el nexo inmanente intersubjetivo de la socialidad *inserción de H. en L.*

320. La persona como tal ... al descubrimiento *inserción de H. en L.*

321. *Originalmente:* de la naturaleza *en vez de* de la *realidad modificación de H. en L.*

322. *Originalmente:* doctrina de la naturaleza *en vez de* ciencia positiva *modificación de H. en L.*

323. *Originalmente:* científico-natural *en vez de* científico-mundano *modificación de H. en L.*

324. No predicados ... meramente subjetiva *inserción de H. en L.*

325. en atención a ... todo de la naturaleza *interpolación de H. en L.*

326. La espiritualidad intersubjetiva ... *reales* singulares *modificación de H. en L.; en vez ello, originalmente:* así como a que, precisa-

mente merced a la empatía puede tener lugar una referencia intencional (puramente espiritual) de una conciencia a una conciencia ajena (y así en general un enlace puramente espiritual, una aproximación entre ellas), que a la vez desde el punto de vista de la verdad *objetiva*, o del psicólogo que comprueba y juzga, realmente existe, ligada *realmente* a otro cuerpo existente en sí en la naturaleza (las *realidades* plenas participadas o los participados *cuerpos* corporales de los hombres) *todo lo puesto entre paréntesis es interpolación de H. en L.*

327. mundo de la positividad *y* ciencia positiva *interpolación de H. en L.*

328. *Texto de las notas al pie = interpolaciones de H. en L.*

329. El mundo en cuanto naturaleza ... determinada interpretación *interpolación de H. en L.*

330. que precisamente no concuerdan ... idea de un "en sí" *inserción de H. en L.; en vez de ello, originalmente:* que remiten a cualesquiera sujetos singulares o grupos de sujetos limitados y aquí se incluyen también las "cualidades secundarias"...

331. Lo físico es ... inductivo-empírico *interpolación de H. en L.*

332. ¿Qué pasa con ... empírico que explorar? *inserción de H. en L.*

333. *Título del §, originariamente:* Consideración científico-natural y científico-espiritual de la subjetividad, en la científico-espiritual la subjetividad es puesta absolutamente. – Experiencia "interna" y "externa".

334. y de lo ajeno *interpolación de H. en L.*

335. No hace lo externo ... interno *interpolación de H. en L.*

336. o sea de modo *objetivamente* mundano *interpolación de H. en L.*

337. descriptivamente *interpolación de H. en L.*

338. pero no como lo ... formación-de-ideas *interpolación de H. en L.*

339. en un sentido amplísimo ... puramente intuitivo *inserción de H. en L.*

340. del mundo constituido *interpolación de H. en L.*

341. Por supuesto: ... científico-espiritual última *inserción de H. en L.*

342. (la que vale siempre directamente) *interpolación de H. en L.*

343. (quiero decir, ... históricamente cultivadas) *interpolación de H. en L.*

344. La psicología científico-espiritual ... del en-sí *natural inserción de H. en L.*

345. pero el interés científico ... El espacio es *inserción de H. en L.*

346. Habría que hacer ... fenomenología eidética. *inserción de H. en L.*

347. *Texto de la nota al pie = inserción de H. en L.*

348. de la experiencia –aquí ... se requiere de *inserción de H. en L.*

349. *Desde* Tareas científicas *hasta el final del* §, *inserción de H. en L.*

Al Anexo XIII. El ms. de este anexo consiste en 6 hojas; de ellas, las primeras 4 están en escritura estenográfica en limpio, las dos últimas en transcripción a máquina, en parte tachadas y marcadas con adiciones estenográficas. Estas últimas hojas fueron tomadas de otro contexto y llevan la numeración 4 y 5. H. observa sobre la primera página: "Transcripción de una reflexión sobre pruebas de imprenta del Anuario (1917), Anexo para las Ideas II". *El manuscrito original pertenece por ende, en cuanto al tiempo, a la segunda parte del Anexo XII. La transcripción, que difícilmente pudo ser literal, parece proceder de la primera mitad de los años veinte. Las inserciones e interpolaciones están hechas ya conforme a la copia en limpio y no están por tanto destacadas aquí. El ms. se hallaba en la transcripción de L. del Anexo XII.*

Al Anexo XIV. El ms. de este anexo se hallaba junto con el del precedente. Está ya revisado por St. y fue marcado con encabezamientos; dos pasajes del mismo fueron recogidos en la segunda redacción de Stein (véanse las indicaciones pp. 377 y 387). L. sostuvo que el ms. estaba superado por el Anexo XII, H. insiste en que se incluya como anexo y lo coloca en la versión de L. El ms. consiste en 11 hojas tamaño folio, numeradas de W 3 a W 10 con las hojas intermedias "a W 8", "W 9a", "tal vez W 9b", cuya inserción nunca estuvo clara. También el acomodo de las anotaciones marginales, muy numerosas y en parte extensas, fue con frecuencia difícil. Las resultantes faltas de uniformidad del texto solamente podrían limarse con una nueva refundición, que habría rebasado, sin embargo, las facultades del editor. El ms. fue escrito ciertamente antes de 1917, aunque no puede ser datado con precisión. Las últimas anotaciones deben de haber sido hechas ya en 1927.

350. Como se desprende de ... actitud natural *adición*

351. Comprensión intuitiva ... otros en su nexo *adición*

352. *Texto de la nota al pie = adición*

353. El mundo circundante de ... realmente conocida *adición*

354. *Las dos últimas notas al pie = adiciones tardías*

355. Se originan, por ... "ciencias *objetivas*".) *adiciones tardías*

356. *Anotación marginal:* ahí W 5a *la hoja falta*

357. *Nota al pie = adición*

358. *Anotación marginal:* hasta aquí investigaciones comprensibles intuitivamente

359. *Nota al pie = adición*

360. pero, en cuanto *objetividad* ... consideración esencial.) *adición*

361. *Las dos últimas notas al pie = adición*

362. En la actitud puramente espiritual ... existente de modo verificado *adición tardía*

363. *Nota al pie = interpolación*

364. a) Por un lado tenemos ... experimentado empáticamente *adición*

365. *Anotación marginal:* ¿Qué quiere decir eso de investigación *objetiva* omnilateral? Antes tuvo que decirse, ciertamente, que nosotros, remitidos desde la investigación teórica de la naturaleza a la corporalidad, encontramos ésta como portadora de una espiritualidad espacializada; que sobre la base de la empatía podemos tomar una dirección de la mirada al ser *objetivo* de los sujetos en la naturaleza y luego tener un mundo *objetivo* que es naturaleza física y está complementado con sujetos incorporados a él y unidos con cuerpos

366. *Desde* Los espíritus en cuanto sujetos individuales *[unos párrafos atrás] hasta aquí, hoja extra* para W 8, para espíritu y alma *El lugar de la inserción no está dado.*

367. ¿Qué clase de ciencia ... las ciencias del espíritu? *adición*

368. *Anotación marginal:* Personas, pero también *objetos* espirituales, personales, que han recibido a través de las personas un "significado espiritual".

369. *Anotación marginal:* El concepto de comprensibilidad no está aquí aclarado.

370. *Anotación marginal:* Desde aquí ya no está desarrollado ordenadamente.

371. No por el lado de la *física* ... corporeidad corporal *adición*

372. La plena *realidad* ... circunstancias *reales adición tardía*

373. c) Los espíritus y personas ... en el sentido corriente.) *hoja extra con las observaciones:* b) es página W 6 = 383; en la redacción original están b) y c) intercambiadas. Esta hoja tendría que ser puesta a punto, así en torno a W 9 b. *Las exposiciones precedentes son W 9 a*

374. *A* correlato de las ciencias de la naturaleza *la siguiente anotación marginal:* mejor: el correlato de la naturaleza material y del lado de naturaleza de lo espiritual, como aquello en él que se constituye como dependiente de la corporalidad (o sea de la naturaleza material) y se ubica en la unidad de la causalidad de la naturaleza.

375. Hemos descubierto ... como *cosa física signo de interrogación al margen*

GLOSARIO

En la *segunda columna* se dan los términos empleados en esta traducción; en la *tercera*, los que se encuentran en la traducción de José Gaos del Libro Primero de *Ideas*. El símbolo "=" indica que el término correspondiente se traduce igual en ambas obras; el símbolo "—" indica que el término no se encuentra en la obra respectiva. Cuando los términos son varios, el orden en que aparecen indica cierta preferencia.

	Ideas II	*Ideas I*
abbildlich	en imagen	por medio de "imágenes", por medio de una "imagen"
abgehoben	destacado	=
abgeschlossen	concluso	cerrado
abheben	destacar	=
Abschattung	matización	matiz, escorzo, matiz y escorzo, matiz o escorzo
Abstraktum	*abstractum*	abstracto
abstücken	fraccionar	—
Abstückung	fraccionamiento	—
Affektion	afección	—
Aggregat	agregado	—
Ähnlichkeit	similitud	semejanza
Aistheta	*aistheta*	—
Akte, vollzogene (unvollzogene)	actos ejecutados (no ejecutados, inejecutados)	actos llevados (no llevados) a cabo
aktuell	actual	=
Alleinheit	unidad total	—
Allgemeine (das)	(lo) general	general, rasgo general
allgemein	general, universal	=

	Ideas II	*Ideas I*
allgemeinsam	en común generalidad	–
Allnatur	todo de la naturaleza	todo de la naturaleza, universo natural, naturaleza
Analogon	análogo (sus.)	análogo (adj.), algo análogo, paralelo (adj.)
Anblick	vista	–
ändern (sich)	alterarse	alterarse, cambiar
Änderung der Einstellung	cambio de actitud	=
Animal	*animal* (sus.)	ser animado
animalisch	*animal* (adj.)	animado
annehmen	admitir, adoptar, suponer	admitir, aceptar, acoger, tomar
anschauen	intuir	=
anschaulich	intuitivo	=
Anschauung	intuición	=
Anzeige	indicación, anuncio	señal
anzeigen	indicar, denunciar	indicar, señalar
Apparenz	apariencia	–
apparierend	que aparece	–
Appräsentation	apresentación	–
ästhetisch	estético	=
auffassen	aprehender	apercibir, aprehender
Auffassung	aprehensión, concepción	apercepción, concepción, concebir
Auffassungssinn	sentido aprehensivo	–
aufmerken	atender	=
Auftritt	presentación	aparición
ausbreiten (sich)	difundirse	extenderse
Ausbreitung	difusión	extensión, extenderse

	Ideas II	*Ideas I*
Ausdehnung	extensión	=
Ausdehnungsbestimmtheit	determinación extensional	–
Aussehen	aspecto	=
Außenwelt	mundo externo	mundo exterior
ausstatten mit	provisto de	provisto de, nutrido de
ausweisen	acreditar	comprobar
ausweisen (sich)	acreditarse	comprobarse
Ausweisung	acreditación	comprobación
auswerten	contrastar	valorar
Auszeichnung	distintivo	privilegio, nota distintiva
bekunden	manifestar	dar a conocer, delatar
bekunden (sich)	manifestarse	darse a conocer
Bekundung	manifestación	denunciarse, forma de denunciarse
beobachten	observar	=
berechtigen	legitimar	legitimar, justificar
berechtigen (sich)	legitimarse	–
berechtigt	legítimo, legitimado, justificado	legítimo, justificado
Berechtigung	legitimación	=
Berührung	toque, contacto	–
Beschaffenheit	contextura	cualidad, propiedad, constitución
Beschaffenheitsverhalte	estados cualitativos	–
beseelt	animado	=
Beseelung	animación	[formas de] "animar"
Bestand	composición, consistencia, acervo	contenido, elemento
Bestandstück	fragmento integrante	parte integrante

	Ideas II	Ideas I
Bestandteil	parte integrante	ingrediente
beurkunden (sich)	protomanifestarse	–
Beurkundung	protomanifestación	–
bewußtseinsmäßig	concientemente, conciente, en conciencia, de conciencia	conscientemente, en la conciencia, en forma consciente, en forma de conciencia
bezeichnen	designar	=
Beziehung	referencia, relación	=
Bezogenheit	referencia	=
Bild	imagen, cuadro, pintura	imagen, "imagen", reproducción
Bildvorstellung	representación imaginativa	representación por medio de "imágenes", representación de "imágenes"
Blickfeld	campo de la mirada	campo de visión, campo visual
Blick	mirada	mirada, vista
Blickpunkt	foco visual	foco de atención
Blickwendung	giro de la mirada	desviación (vuelta, cambio de dirección) de la mirada, desviar (volver, dirigir) la mirada
Charakteranlage	predisposición de carácter	–
Charaktereigenschaft	rasgo de carácter	propiedad caracterológica
darbieten (sich)	ofrecer(se)	=
darstellen (sich)	exhibirse	=
Dasein	existencia, ser-ahí, existir	existencia
Daseiende	existente	existente, aquello que está ahí

	Ideas II	Ideas I
Daseinshorizont	horizonte de existencia	–
Daseinsthesis	tesis de existencia	=
dastehen	estar ahí	=
Deckung	coincidencia	coincidencia, identificación, correspondencia, corresponderse
Diesheit	ecceidad	individualidad
Ding	*cosa*	cosa
Ding, physikalisches	*cosa física*	cosa física
Dingauffassung	aprehensión de *cosa*	apercepción de cosa
Dinggegenstand	objeto-*cosa*	–
Dinggegenständlichkeit	–	cosa
Ding, physikalisches	*cosa física*	cosa física
Dingkonstitution	constitución de *cosas*, constitución de la *cosa*	constitución de una cosa
dinglich	*cósico*	de (la)(s) cosa(s)
dingliches	lo *cósico*	cosas
Dinglichkeit [cualidad]	*cosidad*	tipo de cosa
Dinglichkeit [objeto]	*cosidad*	cosa
Dingschema	esquema de *cosa*	esquema de cosa
durchfühlen	entresentir	–
durchstreichen	tachar	=
egoistisch	egoísta	–
eigentümlich	peculiar	=
einstellen auf (sich)	tomar actitud orientada a, estar en actitud orientada a	orientar(se) hacia, enfocar, en actitud...
Einstellung	actitud	=
Einstellung, naturale	actitud *natural*	–

	Ideas II	*Ideas I*
einstimmig	concordantemente	con coherencia
Einstimmigkeit	concordancia	coherencia, armonía
Einverständnis	intracomprensión	inteligencia mutua
Einverstehen	intracomprender, intracomprensión	–
einverstehen	intracomprender	–
empfindend	sensitivo	que siente
Empfindlichkeit	*sensibilidad*	–
Empfindnis	ubiestesia	–
Empfindsamkeit	sensitividad	–
Empfindungsdatum	dato de sensación	dato de la sensación
Empfindungsfarbe	color de la sensación	sensación de color
Erfahrungsbewußtsein	conciencia experiencial	conciencia empírica
Erfahrungsding	*cosa* de (la) experiencia	–
erfassen	captar	aprehender, apresar, adueñarse
erfüllen	cumplir (la intuición una intención; una condición), llenar (las cualidades sensibles una extensión; el tiempo o la duración)	llenar (la intuición una intención; las cualidades sensibles una extensión; el tiempo o la duración)
erfüllend	que llena, que da cumplimiento	impletivo, que llena
Erfüllung	cumplimiento, llenado	llenar, plenitud
Erklärung	explicación	=
erleben	vivenciar	vivir
Erleben	vivenciar	vivir, vivencias
Erlebnis	vivencia	=
Erscheinen	aparecer	hacer aparecer
erscheinend	aparente, que aparece	que aparece, presente, fenoménico

	Ideas II	Ideas I
Erscheinung	aparición, apariencia [raro], fenómeno [sentido no técnico]	aparición, aparecer, apariencia
Erscheinungsfarbe	color aparente	–
erscheinungsmäßig (adj.)	aparicional	–
erscheinungsmäßig (adv.)	aparicionalmente, de modo aparicional, por lo que toca a la aparición	bajo la forma del aparecer, bajo la forma de apariencia
Explikation	explicitación	explicitación, explicación
explizieren	explicitar	=
Fähigkeit	habilidad, aptitud	capacidad
Fakta	*facta*	*facta*, hechos
Faktum	*factum*	*factum*, hecho
Fülle	plenitud	=
Füllung	llenado	–
fundieren	fundar	fundar, servir de fundamento
Fundierung	fundación	fundamentación, lo fundado
Gebiet	dominio, ámbito, sector	dominio, campo
Gefallen	agrado	=
gefallen	agradar	=
gefällig	grato	grato, agradable
Gefühl	sentimiento	=
Gegebenheit	dación, dato	dato, dado
Gegenstand	objeto	=
gegenständlich	objetivo	=
Gegenständlichkeit	objetividad	objetividad, objeto
gegenstimmig	discrepante	–

	Ideas II	*Ideas I*
Gegenüber	enfrentante	aquello que hace frente, algo frontero
Gehabtheit	tenencia	–
Geist	espíritu	=
Geisterwelt, einheitlichen	–	uni-verso de los espíritus
Geistesleben	vida espiritual, vida del espíritu	–
Geistesseele	alma-espíritu	–
Geisteswelt	mundo del espíritu, mundo espiritual	–
Geisteswissenschaften	ciencias del espíritu	=
Gemeinsamkeit	comunidad	comunidad, identidad
gemüthaft	emocional	–
Gemütsakt	acto emotivo	acto del sentimiento
Gemütscharakter	carácter emotivo	–
Gemüts-	- de emoción, - emotivo	- de(l) sentimiento, afectivo
Genießen	disfrute	–
genießen	disfrutar	–
Genosse	compañero	–
Geschichte	historia	=
Gesellschaft	sociedad	=
Gespenst	espectro	fantasma
Gestaltung	configuración	forma, estructura
Gewohnheit	costumbre	hábito
gewohnheitsmäßig	por costumbre, de costumbre	por obra del hábito
gewöhnlich	corriente	corriente, habitual
Grundart	especie fundamental	especie fundamental, forma fundamental

	Ideas II	Ideas I
Grundform	forma fundamental	=
Habe	haber	—
Haben	tener	=
Hineinwirken	introactuar	—
Hintergrund	fondo	=
Hinweis	señalar, indicación	señalar
Hinweise und Rückweise	indicaciones prospectivas y retrospectivas	—
hinweisen auf	apuntar a, indicar	apelar a, señalar a, aludir a
hinweisen und zurückweisen	indicar prospectiva y retrospectivamente	—
Historie	historia	—
Hyle	hyle	=
ichlich	yoico	—
Ichlichkeit	yoidad	—
Ich-Mensch	yo-hombre	—
Ichstrahl	rayo del yo	=
ideal	ideal	=
Idealität	idealidad	—
ideel	*ideal*	ideal
irrational	*irracional*	irracional
irreal	*irreal*	irreal
Irrealität	*irrealidad*	irrealidad
kinaesthetisch	cinestésico	—
kolligieren	coleccionar	=
Komprehension	comprehensión	—
Können	poder	—
konstitutierend	constituyente	=
Konstitution	constitución	=
konstitutiv	constitutivo	=

	Ideas II	Ideas I
Körper	*cuerpo*	cuerpo
körperlich	corpóreo	corporal
Körperlichkeit	corporeidad	lo corpóreo, lo corporal
Korrelatsphäre	esfera de correlatos	–
Lebenswelt	mundo de la vida	–
Leib	cuerpo	=
leibhaft(ig)	en persona	en persona, personal
Leibkörper	*cuerpo* corporal	–
leibkörperlich	corporal-corpóreo	–
leiblich	corporal	=
Leiblichkeit	corporalidad	cuerpo
Leistung	obra, operación, labor, logro	operación, labor, acción, efecto
Macht	dominio, imperio	–
Material	material	lo material
Materie	materia	=
materiell	material	=
Mehrheit	pluralidad	pluralidad, mayoría
Menschenleib	cuerpo humano	–
Merkmal	nota	nota, señal
Nachbewußtsein	posconciencia	–
nachfühlen	compenetrar	–
nachkommend	subsiguiente	subsiguiente, ulterior, posterior
nachleben, die fremden Akte	revivir los actos ajenos	=
Nachverstehen	comprender reviviendo (al revivir)	–
nachverstehen	comprender reviviendo (al revivir)	–
natural	*natural*	natural

	Ideas II	*Ideas I*
naturalistisch	naturalista	=
Naturerfahrung	experiencia de la naturaleza	–
naturhaft	*natural*	natural, de naturaleza
naturhistorisch	de la historia natural	–
Naturkausalität	causalidad de la naturaleza	–
natürlich	natural	=
Naturwahrnehmung	percepción de la naturaleza	–
Naturwissenschaft	ciencia de la naturaleza	ciencia de la naturaleza, ciencia natural
Nebenmensch	congénere	prójimo
Objekt	*objeto*	objeto
Objektität	*objetidad*	objeto, objetividad
objektiv	*objetivo*	objetivo
objektivierend	*objetivante*	objetivante, que objetiva
Objektivität	*objetividad*	objetividad
Objektschicht	estrato *objetivo*	–
personal	personal	personal, de personas
personalistisch	personalista	–
Personalität	personalidad	–
persönlich	*personal*	personal
Persönlichkeit	*personalidad*	personalidad
Perzeption	percepción	=
Phantasma	fantasma	=
Phantom	fantasma	imagen
physikalisch	*físico*	físico, de la física
Physis	*physis*	–

	Ideas II	*Ideas I*
rational	*racional*	racional
Rationalität	*racionalidad*	racionalidad
Raumgestalt	figura espacial	figura espacial, forma espacial
räumlich-zeitlich	espacio-temporal	espacio-temporal, espacial-temporal, del espacio y del tiempo, en el espacio y en el tiempo
Raumphänomen	fenómeno espacial	–
Raumzeit	espacio-tiempo	–
raumzeitlich	espacio-temporal	–
real	*real*	real, real en sentido estricto
Reales	lo *real*	lo real, algo real, cosa real, cosa real en sentido estricto
realisieren	*realizar*	realizar, encarnar
Realität	*realidad*	realidad, verdadera realidad, realidad en sentido estricto
reell	efectivo	real, ingrediente
reflektiert	reflejado	reflejado, reflejo
Regung	moción	=
Reich	reino	=
Rückdeutung	indicación retrospectiva	–
Rückweisung	–	indicación de remontar
Sache	cosa	=
sachhaft	en atención a la cosa	–
sachlich	relativo a cosas, cósico	material, objetivo, de las cosas, efectivo, de contenido
Sachlichkeit	cosidad	objetividad

	Ideas II	*Ideas I*
scheinbar (adj.)	ilusorio	–
scheinbar (adv.)	en apariencia, aparentemente	–
Schema	esquema	=
Schicht	estrato	capa
Seelenleben	vida anímica, vida del alma	vida psíquica
Sehding	*cosa* visual	cosa visual
Sehen	visión, ver	=
Seiende	ente	ente, ser, cosa que existe, (lo) que es
Selbstgegebenheit	dación de sí mismo	darse en sí mismo(a)
Selbstheit	mismidad	identidad
sinnenanschauliche	intuitivo-sensorial	–
Sinnending	*cosa* de los sentidos	cosa sensible
Sinnengegenstand	objeto de los sentidos	–
Sinnenleben	vida sensorial	–
Sinnesempfindung	sensación sensorial	–
Sinnesfeld	campo sensorial	=
Sinnesorgan	órgano sensorial	–
Sinnesqualität	cualidad sensorial	cualidad sensible, cualidad de los sentidos
Sinnessphäre	esfera sensorial	–
Sinnesvermögen	facultad sensorial	–
Sinngebung	dación de sentido	dar sentido, operación de dar sentido, obra de dar sentido
Sinnlichkeit	sensibilidad	=
Sosein	ser-así	ser de un modo, ser de la manera que es
stimmen mit	estar de acuerdo con	–
Stoff	*materia*	materia
stofflich	*material*	material

	Ideas II	*Ideas I*
taktuell	táctil	–
tasten	palpar, tocar	–
Tatsache	hecho	=
Teilung	partición	división
transzendierend	trascendente	que trasciende
übereinstimmend	concorde	–
umgebend	en torno	que rodea, que circunda
Umgebung	entorno	contorno, medio circundante
Umgebungswelt	mundo en torno	–
Umschlagspunkt	punto de transbordo	–
Umschlagstelle	sitio de transbordo	–
Umstand	circunstancia	=
Umwandlung	transmutación	transformación, conversión
umweltlich	circunmundano	–
Umwendung	conversión	transformación, traducción
uneigentlich	impropio	=
Unendlichkeit	infinitud, infinidad	=
unreflektiert	irreflejado	no reflejado, antes de toda reflexión, sin reflexión, no reflejo
unstimmig	discordante	–
Unstimmigkeit	discordancia	incoherencia
Untergrund	subsuelo	base, cimiento
Unterlage	soporte	base
Unterschicht	estrato inferior	subcapa, capa inferior, capa básica
unverändert	inalterado	inalterado, no mudado
unvernünftig	irracional	=

	Ideas II	Ideas I
unwirklich	irreal	=
Unwirklichkeit	irrealidad	–
Urbestand	protocomponente, protocomposición	–
Urgegenstand	protoobjeto	objeto prístino
Urpräsenz	protopresencia	–
Urstiftung	protoinstitución	–
Veränderlichkeit	alterabilidad	–
verändern (sich)	alterarse	=
Veränderung	alteración	alteración, cambio
Veranschaulichung	intuitivación	conversión en intuitivo, intuición
Verband	conglomerado	asociación, conjunto
Verborgenheit	latencia	–
verborgen	latente	oculto, escondido
verbreiten (sich)	dilatarse	–
Verbreitung	dilatación	–
verflechten	entrelazar	entretejer
verflechten mit (sich)	entrelazarse con	entremezclarse con
vergegenständlichen	objetivar	=
vergegenwärtigen	*re*presentar	representar
Vergegenwärtigung	*re*presentación	representación
Vergemeinschaftung	mancomunidad	–
vergemeinschaften	mancomunar	–
Verhalten	comportamiento	manera de portarse, actitud
Verhältnis	relación	=
Vermeinen	presunción	mentar
Vermeintheit	entidad presunta	–
vermeint	presunto	mentado
Vermögen	facultad, capacidad	–
vernünftig	racional	=
Vernünftigkeit	racionalidad	=

	Ideas II	*Ideas I*
Verständlichkeit	comprensibilidad	–
Verständnis	comprensión	comprensión, comprender
verwandeln (sich)	convertirse	=
Verwandlung	transformación	cambio
Vielheit	multitud	pluralidad
Vollständigkeit	integridad	=
Vordergrund	primer plano	primer término
Vordeutung	indicación anticipadora	(no técnicos:) primera referencia, indicación
Vorgang	proceso	=
vorgebend	predador, que predá	–
vorgegeben	predado	previamente dado
Vorgegebenheit	predación	–
vornherein (von)	desde un principio, desde luego	desde luego, de antemano, por anticipado
vorzeichnen	delinear	trazar, diseñar
wach	en vigilia	=
wandeln (sich)	mudarse, transformarse	convertirse
Wechsel	cambio	=
Wechselverkehr	trato mutuo	–
Wechselverständigung	entendimiento mutuo	comprensión mutua, inteligencia recíproca
Wechselwirkung	acción recíproca	–
Weltall	orbe	universo
Weltanschauung	cosmovisión	visión del mundo
wenden (sich)	dar vuelta	–
Werk	obra	=
Wertbewußtsein	conciencia del valor	conciencia del valor, conciencia de valor

	Ideas II	Ideas I
Wertgegenstand	objeto de valor	objeto que es el valor, objeto-valor
Wertheit	valiosidad	=
Wertnehmen	valicepción	—
Wertnehmung	valicepción	—
Wertobjekt	*objeto* de valor	objeto-valor
Wesen (cuando designa a un individuo concreto)	ser	ser, ente
Willkür	arbitrio	arbitrio, albedrío, intervención de la voluntad
willkürlich	voluntario, arbitrario	voluntario; arbitrariamente (adv.), caprichosamente (adv.)
wirklich	real	real, real de veras, verdadero
Wirklichkeit	realidad	realidad, realidad en general
Wirkung	efecto	=
Zeitfülle	llenado temporal	—
zerstückbar	fragmentable	—
Zerstückung	fragmentación	—
zufällig	contingente, accidental, casual, caprichoso	contingente
zugehörig	inherente, pertinente	perteneciente, correspondiente, que pertenece, conexo
Zugehörigkeit	inherencia, pertenencia, intervención	—
zusammengehören	copertenecer	estar en estrecha relación
zusammengehörig	coperteneciente	inherente, relacionado, coherente

	Ideas II	*Ideas I*
Zusammengehörigkeit	copertenencia	correspondencia
zusammenhängend	conexo	coherente, compacto
zusammenhängen	estar en conexión	relacionarse
Zusammen	con-junto	—
zusammenschliessen zu (sich)	reunirse para formar	fundirse
Zustand	estado	=
zuständlich	de estado	—
Zuständlichkeit	estado	=
Zuwendung	volverse, acto de volverse	volverse

ÍNDICE GENERAL

III. LOS *AISTHETA* EN RELACIÓN CON EL CUERPO ESTÉSICO

Sección segunda:
La constitución de la naturaleza animal

INTRODUCCIÓN

I. EL YO PURO

II. LA *REALIDAD* ANÍMICA

III. LA CONSTITUCIÓN DE LA *REALIDAD* ANÍMICA A TRAVÉS DEL CUERPO

IV. LA CONSTITUCIÓN DE LA *REALIDAD* ANÍMICA EN LA EMPATÍA

Sección tercera: La constitución del mundo espiritual

I. OPOSICIÓN ENTRE EL MUNDO NATURALISTA Y EL PERSONALISTA

II. LA MOTIVACIÓN COMO LEY FUNDAMENTAL DEL MUNDO ESPIRITUAL

III. LA PRIMACÍA ONTOLÓGICA DEL MUNDO ESPIRITUAL FRENTE AL NATURALISTA

ANEXOS

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución se terminó de imprimir en noviembre de 2005 en los talleres de Impresión Comunicación Gráfica, S.A. de C.V., Manuel Ávila Camacho 689, colonia Santa María Aztahuacán, 09500 México, D.F. Para su impresión se utilizó papel cultural de 90 gr; en su composición y formación, realizadas por computadora, se utilizaron el programa TEX y tipos New Baskerville.

El tiraje consta de 1000 ejemplares.

El Libro Segundo de las *Ideas*, que Edmund Husserl dejó inacabado a su muerte, fue publicado póstumamente en 1952. En este libro, cuyo ambicioso proyecto era efectuar la descripción de la constitución intencional de la realidad, Husserl penetra de lleno en el trabajo fenomenológico analítico. Por ello, y desde un punto de vista didáctico, su publicación debe ayudar a dar una imagen más cabal y justa de la empresa fenomenológica en su conjunto, cuyo conocimiento se ha orientado hasta ahora por las obras más programáticas de Husserl.



Por diversas razones históricas y filosóficas, *Ideas II* es sin lugar a dudas una de las obras más atractivas del fundador de la fenomenología trascendental. La riqueza de sus exposiciones y análisis no se desvirtúa en modo alguno por el hecho de que Husserl la haya considerado en última instancia impublicable.

En una reseña de la obra, Alfred Schütz señaló que "los temas tratados (en *Ideas II*) son de importancia decisiva para la fundación de las ciencias sociales". Y en su comentario sobre la publicación de la edición alemana, Luis Villoro escribió: "Aún sin publicar, el segundo tomo de *Ideas* irradió sus influencias. Filósofos de nuevas generaciones conocieron sus hallazgos, o por haber escuchado las lecciones del maestro o por haber tenido acceso a los manuscritos. Su impresión ha venido a desvelar una de las raíces de muchos motivos centrales del posterior existencialismo fenomenológico, tanto alemán como francés. No es poca la sorpresa del lector cuando, hojeando sus páginas, escucha la primera palabra de un lenguaje que creyó de últimas fechas".

Edmund Husserl (1859-1938), nacido en Moravia, estudió física y astronomía, y se doctoró en matemáticas antes de entregarse a la filosofía impulsado por las lecciones de Franz Brentano en la Universidad de Viena. Enseñó en las universidades de Halle (1887-1901), Gotinga (1901-1916) y Friburgo (1916-1928). En su obra *Investigaciones lógicas* (1900-1901) hace irrupción la disciplina de la fenomenología a cuyo cultivo, desarrollo y exposición dedicó Husserl lo medular de su actividad filosófica en el resto de su vida. Las obras fundamentales que alcanzó a publicar él mismo son: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Libro Primero, 1913), *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (edición francesa de 1931) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (edición incompleta, 1936).

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS-UNAM

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

